مجلّة



السنة العاشرة
العدد ٣٩

رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المُسلم المُعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة العاشرة
العدد ٣٩
رجب ١٤٠٤ هـ — مايو ١٩٨٤ م
شعبان — يونيو
رمضان — يوليو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

شيء عن الفكر الوضعي

(١)

كثيراً ما يتساءل المرء : لماذا يصرّ الفكر الوضعي عموماً والغربي بخاصة ، على التشبث بجانب واحد من الفكرة ذات الجوانب العديدة ، ويقف عند مساحة محدودة منها بينما هنالك مساحات شتى ؟! ولماذا يصرّ على تبسيط الظاهرة وحملها على أن تطلّ على الانسان بوجه مسطحّ واحد بينما هنالك وجوه عدة ؟! ولماذا يتشنّج على طبقة واحدة من الحقيقة بينما هي تتضمن طبقات وطبقات ؟

إن السبب قد يحمل بعداً نفسياً ذاتياً صرفاً ، فالمفكر الوضعي الذي يكتشف جانباً من الحقيقة ، أو مساحة من الظاهرة ، أو وجهاً ما من الفكرة ليسعى للاعتقاد بأن ما اكتشفه هو الجانب الوحيد للحقيقة والمساحة الكلية للظاهرة والوجه المتفرد للفكرة .. ويبذل جهداً متواصلاً لاقناع اتباعه بذلك ولشدة التكرار والالحاح يتوهم هؤلاء أن ما يقوله هو الحق وان اكتشافه الفكري هو الصواب ، وانه يتضمن اطراف الحقيقة أو الفكرة أو الظاهرة كافة ..

إنه نوع من الرغبة في تعبيد الناس للمفكر وكسب اعجابهم وانبهارهم من خلال اطروحاته الفكرية المعززة باستنتاجات ومعطيات متواصلة لتأكيد أنها الحق المطلق وأن ما وراءها الباطل والضلال . وهو يبني موقفه هذا ، أو كسبه غير المشروع إذا صح التعبير ، على ما قد يتضمنه العقل البشري

---

* المقصود هنا هو المدلول اللغوي لا الاصطلاحي لكلمة (الوضعية)

من قصور وعدم قدرة على الإلمام بجوانب الحقيقة ، وافتقاده النظرة الكلية التي تستشرف أطراف الظاهرة من كل مكان .. هذا العقل الذي يظل يعاني من نقصه هذا طالما هو لم يستشهد بدين سماوي .. ببرنامج عمل موضوعي يجيء من السماء ويمنح الانسان والعقل الانساني ، بما يتضمنه من علم إلهي شامل ، القدرة على تجاوز النظرة أحادية الجانب ، والتوغل لادراك جوانب الحقيقة ومساحاتها وطبقاتها جميعاً .

(٢)

إن المفكر الوضعي ليمارس هنا نشاطا ضد المنهج ، ضد الموضوعية والتجرد العلمي .. وهذه الضدّية تجيء على حساب الحقيقة .

نعم قد يكسب المفكر الجولة ، وقد يلتف حوله المريدون والاتباع ، وقد يوحي لفترة طويلة من الزمن أنه وضع يده على مفاتيح الحقيقة وأنه سبر غورها العميق ولكن الخاسر في هذه اللعبة التي تكررت على الساحة الاوروبية عشرات القرون ، هو الحقيقة ، والانسان الذي يتوخى معرفتها وإدراكها في نهاية الأمر .

ويقوم هذا النشاط الذي يمارسه المفكر ضد المنهج والموضوعية على محاولة توسيع ساحة (الاكتشاف) لجعله يلف الظاهرة كلها .. مطّه بأي اسلوب لكي يحيط بالفكرة من جوانبها كافة .. ارغامه على التضخّم لكي يوازي الحقيقة طولاً وعرضاً وعمقاً .

(٣)

والمشكلة ان هذا الاكتشاف الذي يحمل قيمته الكبيرة بحدّ ذاته ، قد يغطي مساحة من الظاهرة .. قد يفسّر جانباً من الفكرة .. قد ينشر شعاعه على جهة محدودة من الحقيقة لكي يضيئها . ولكن تبقى دائماً مساحات وجوانب اخرى من الظواهر والافكار والحقائق لا يكفي الاكتشاف ، إن على مستوى النوع أو على مستوى الكم ، لتفسيرها واضاءتها ، لابد من اكتشافات اخرى واضاءات متتالية ، تأخذ طابع التتابع والتكامل ، وتسلط على الحقائق والظواهر والافكار من اطرافها جميعاً ، ويسهم فيها خط طويل من المفكرين ، وعقول متألقة لا يحصيها عدّ .. وعند ذلك قد تصل إلى تفسير هذه الظاهرة أو تلك ، وقد لا تصل أساساً .

إن هذا يتم في ميدان العلوم النظرية (الصرفة) والتطبيقية (التقنيّة) ولهذا حققت هذه العلوم تلك الخطوات العملاقة ، وقدمت للانسان خدمات جلّى لا يستطيع احد ان ينكر دورها الفعال في صيرورة الحضارات وبخاصة الحضارة الغربية المعاصرة .

(٤)

لكن العلوم الانسانية شهدت صيغة اخرى في العمل .. صيغة الانفراد ، والذاتية ، والادعاء ، والتضخم .. ولذا لم تستطع أن تقدم للانسان عشر معشار ما

قدمته العلوم النظرية والتطبيقية .. ولهذا — ايضاً — آلت إلى الفشل والسقوط الواحدة تلو الأخرى .

فعلى سبيل المثال ، لماذا يصرّ عقل فذ (كهيغل) على جعل الجدل ، أو الديالكتيك او التقابل المتضاد بين الحقائق والتجارب ، يقتصر على نطاق (الفكرة) ؟ ولماذا يجيء (ماركس) و (انغلز) بعده لكي يديناه على احادية نظرته ، بل على وضعها المقلوب لكنهما ما يلبثان أن يقعا في الخطأ نفسه فيتشنجان على نظرية الديالكتيك المادي أي الجدل في نطاق المادة وحدها ؟

انهما يتهمان (هيغل) بأنه وضع فلسفة « تمشي على رأسها » لكنهما وهما يسعيان لتعديل الوضع الفلسفي ، قدما فلسفة تمشي على بطنها بحثاً عن الخبز وحده .

أما كان من الأولى أن يتجاوز (هيغل) بتشبثه بالفكرة ، وأن يبعد (ماركس) و (انغلز) قليلاً عن الأرضية المادية ، وأن يحاول الطرفان وضع صيغة للجدل أكثر شمولية تتضمن الفكري والمادي معاً ؟

ثم لماذا يصر الطرفان على أن الجدل بين الأفكار أو الصيغ المادية يأخذ طابع التناقض والتضاد ويقود دوماً إلى الاصطراع ؟ الا يتحتم أن تضاف إليه صيغ أخرى للعلاقة تأخذ طابع (التبادل) بدلاً من التضاد ؟

تبادل في الأخذ والعطاء دونما ضرورة تدفع لصراع محتوم ، ودونما اطراح لبعض العناصر من هذا الجانب أو ذاك ، بل بلورته وتثبيته واضافته للموحّد الجديد .. وغير (هيغل) و (ماركس) و (انغلز) كثيرون جداً .

(٥)

إن ثمة اسئلة كثيرة تخطر على بال الانسان وهو يتعامل مع الفكر الوضعي ولئن لم تحظ بأي جواب فان ثمة ما يشبه القناعة تبرز لكل ذي عينين : ان النظرة احادية الجانب ، تلك التي تأخذ بخناق هذا الفكر ، ان هي الا انعكاس لنوع من الادعاء والغرور ، وربما الكذب ، سواء شئنا أم ابينا .. والمفكرون الغربيون هم كما يصفهم كتاب الله ﴿ **ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس** ﴾ (٥٣ : ٢٣)

(٦)

تلك هي أزمة الفكر الوضعي من جهة المفكر نفسه ، أي من الزاوية التي يطل بها على العالم ، والمنهج الذي يعتمده في التعامل مع الظواهر والحقائق والاشياء .

ولكننا نريد أن نقف لحظات في الجهة الأخرى ، جهة العقل الغربي المتلقّي وهو يتعامل مع معطيات مفكريه : مذاهب ومدارس وعقائد ونظريات .. جهة المثقفين الغربيين وهم ينتمون إلى هذه المدرسة أو تلك وإلى هذا المذهب أو النظرية أو ذاك .

فها هنا أيضا نجابه بعدد من الاخطاء المنهجية في طبيعة هذا التعامل ، ويكمن

أكبر هذه الاخطاء واشدها وضوحاً في المشكلة نفسها التي يعاني منها المفكر واضع النظرية أو مصمّم المذهب ، تلك هي — مرة أخرى — النظرة أحادية الجانب ، حيث يمارس المثقف ما يمكن اعتباره خداعاً وتضليلاً على حساب الحقيقة ، أو ما يمكن اعتباره خطأ منهجياً على أقل تقدير .

إنه يصدّق فعلاً ان « الاكتشاف » الذي حققه هذا المفكر أو ذاك ، ومطّه ونفخ فيه لكي يجعل منه نظرية أو مذهباً يفسّر كل شيء ويلقي ضوءه على كل معضلة أو مسألة غامضة في الوجود والعالم ، يصدّق أن هذا الاكتشاف هو الحق المطلق .. الرؤية المتفردة .. الكشف النهائي للسنن والقوانين التي تحرك العالم وتفسّر معطياته في الوقت ذاته .

وهم ، أي المثقفون ، يدفعون انفسهم إلى نوع من الاستسلام لهذا التصوّر ، يصل بهم أحياناً حد الوثنية والتعبّد ، فيفقدون القدرة على أي تفكير مستقل يخرج بهم عن دائرة المذهب الذي انتموا إليه ، والمفكر أو الفيلسوف الذي آمنوا به .. بل انهم يعتبرون أية محاولة لتجاوز اطروحات المذهب خروجاً على التعاليم المقدسة ، وهرطقة يستحق صاحبها أشد العقاب .

(٧)

وإذا كان المفكر الوضعي يتّخذ موقف المعلّم المطلق ، أو صاحب الاكتشاف المقدس ، لتحقيق حاجة ذاتية في تركيبه الخاص ، فما الذي يجعل المثقف المتلقّي ، أو التابع ، يتخذ موقف التسليم المطلق والانقياد الاعمى للفكرة أو الاكتشاف ، ويتشنج عليهما ويعتبرهما الحق الذي ليس وراءه سوى الضلال .

قد يلعب البعد النفسي دوره هنا أيضاً .. فان الانتماء لمذهب ما والمبالغة في الاعتقاد بأنه الحق المطلق واليقين الكامل ، يمنح الذات فرصة للتحقّق والتوازن والامتلاء ، ويشبع فيها حاجات كانت في كثير من الأحيان بمثابة الدافع القوي للسلوك البشري .

لكن هذا وحده لا يكفي .. انه — مرة اخرى — القصور العقلي .. عدم قدرة الانسان على بلوغ اليقين المطلق ، أو رؤية الحقيقة كاملة ، طالما هو رافض للتلقي عن العلم الالهي الشامل ، ومن ثم يجد نفسه أسير التجزيئية ، والقصور والرؤية ذات البعد الواحد .

وهو من أجل تجاوز محنته ، بل بسبب من اعتقاده بقدرته العقلية الفائقة يندفع للتصديق بهذه النظرية أو تلك ، والتسليم بهذا الكشف أو ذاك ، لا لأنها بحدّ ذاتها تحمل الصواب المطلق ، بل لأنه هو نفسه لا يملك المقاييس الموضوعية النهائية للحكم عليها ، ومن ثم فقد يمتلك القناعة الكافية ، المتناسبة مع قدراته المحدودة ، في أن هذا الذي يطرحه مفكر أو فيلسوف ما هو الصدق واليقين والحق ، وان الانتماء إليه يمنح الفكر معادلاته الموضوعية ، وتوازنه ، واستقراره .

(٨)

إن المشكلة ، مرة أخرى ، تكمن في غياب الرؤية الدينية ، انعدام المقاييس الموضوعية التي تنبثق عن العلم الالهي الشامل .. وهنا ، في الساحة التي يتفرد فيها بالسلطان العقل ذو القدرات النسبية ، يصبح الانتماء مجرد اجتهاد شخصي قد يخطيء وقد يصيب ، وهو حتى إذا أصاب فانه لا يتحقق بالمعرفة الكلية اليقينية الشاملة ، لأنه ليس بمقدور عقل بشري أن يبلغ شواطئها .

وهنا قد يسأل المرء : إذا حدث وأن طرح مفكر ما كشفاً أو نظرية تناقض في جوهرها كشف مفكر آخر أو نظريته ، فمن يكون من اتباع كلا المفكرين على حق ومن يكون على ضلال ؟

إن هذا التناقض الطولي بين مفكر وآخر يعملان في مجال واحد ، من مثل التناقض بين (ماركس) و (هيغل) ، يكفي لوحده أن يهز قناعات الاتباع بكل الربوبيات والصنميات الفكرية ، لكن هذا لا يحدث ، لأن القصور الفكري وضياع المقاييس الشمولية ، فضلاً عن الحاجات والدوافع النفسية في الاحتماء بهذه النظرية أو تلك ، والامتلاء بقناعاتها ، يمنع هذا المصير .

(٩)

مهما يكن من أمر فان بعض المفكرين بسبب من تضخم احساسهم بالقدرة على الكشف ، وبأن كشفهم هذا قدير على الامتداد لتغطية جوانب الحقيقة كافة وتفسير كل شيء ، بسبب من هذا يتجاوزون — أحياناً — دوائر تخصصهم ويوغلون في مجالات ودوائر أخرى للمعرفة قد لا يملكون من الأدوات والوسائل ما يمكنهم من أن يحققوا فيها ما حققوه هناك في حقل تخصصهم وابداعهم .

وإذا كان الدافع لهذا السلوك واضحاً ، فما الذي يدفع (الاتباع) إلى تقبل هذا الموقف واعتبار معطيات المفكر ، حتى في مجالات تبعد عن تخصصه ، بمثابة الحقيقة النهائية هي الأخرى ؟

إن هذا بالذات هو ما يحدث بالنسبة للماركسيين — على سبيل المثال — وهم يتعاملون مع اكتشافات (ماركس) في حقول الاقتصاد والفلسفة والتاريخ ، فيرونها جميعاً بمثابة الأمور التي تتجاوز حدود الحقائق الاختبارية إلى نوع من القدسية التي يتحتم الا يمسّها أحد بأي صيغة من صيغ التساؤل والشك .

فإذا كان (ماركس) متضلعاً في حقل الاقتصاد وقدّم في دائرته كشوفاً ذات قيمة كبرى ، فما الذي يحتم على اتباعه قبول كل معطياته وكشوفاته في مجالين آخرين قد لا يكون صاحب القول الفصل فيهما وهما الفلسفة والتاريخ ..

إن الفلسفة التي تتعامل مع المادة لا يمكن أن تمنحنا قناعات كافية إن لم تبدأ من

المختبر وتنبثق عن أسس فيزيائية علمية كما يفعل رجال من أمثال (هايزنبرغ) و (أينشتاين) و (كاريل) وغيرهم .

والبحث في التاريخ ، ما لم يستكمل تفاصيل وجزئيات كل عصر وبيئة لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية .

(١٠)

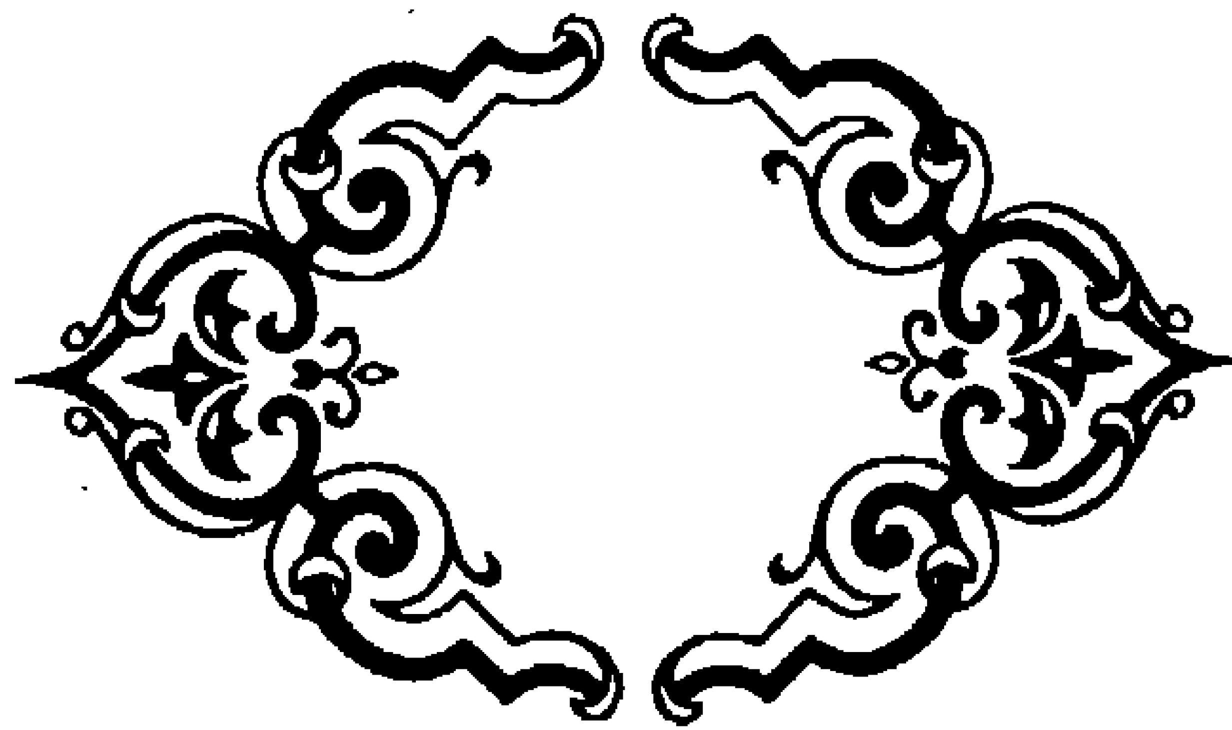
وعلى ضوء هاتين البديهيتين يمكن أن نقيم معطيات (ماركس) في هذين الحقلين ، ونحن لازلنا نذكر عبارة الباحث الاقتصادي (اوسكار لانكه) ، وهو أحد أكبر اخصائيي اقتصاد الدول النامية فهو بعد أن يستعرض جهود الكتاب الذين اهتموا بدراسة اقتصاد مجتمعات ما قبل الرأسمالية منذ عصر (ماركس) وحتى عصر (بورشييف) ، يقول ما معناه « ولكن هذه الدراسات جميعها مفككة ، لذلك فإن الاقتصاد السياسي للنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية لما يخرج بعد إلى حيّز الوجود باعتباره فرعاً منظماً من فروع الاقتصاد السياسي »* .

ولكن هل يكفي هذا كله لفك الارتباط الوثني بين الاتباع والأرباب وتجاوز تقاليد قرون طوال سادت الفكر الغربي ولاتزال ؟

عماد الدين خليل .

---

* انظر كتابه (الاقتصاد السياسي) ١٤٨/١ ترجمة د . محمد سلمان الحسن (عن محمد علي نصر الله : اضواء على نمط الانتاج الاسيوي مجلة آفاق عربية سنة ٢ عدد ٦ ، ١٩٧٧) .



أبحاث

التحــرك الفلسفــي الإسلامي الحديث

د . إسماعيل راجي الفاروقي

جامعة تامبل ــ فيلادلفيا

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

١ ــ الفكر الغربي وحركته الحديثة

تطمو على عالمنا اليوم موجة من الفكر الغربي انبثقت عما مرّ به من حركات فلسفية ماضية تتصف بما يلي :

إنها مبنية على مبدأ الشك ، كمبدأ عام للمعرفة . فالمدارس التي نشأت في عصر التنوير أو تفرعت عنه وأعتمدت العقل الانساني وسيلة للوصول إلى الحقيقة تحطمت وأثبتت افلاسها أمام هجمات الرومانسية المعتمدة على الشعور والذاتية . وغلت الحملات ضدها في هذا القرن لا لاعتمادها على العقل بل لتطلعها إلى الحركات العقلانية المثالية ــ لاسيما هيجل ــ لتبرير موقفها كموقف تقدمي . فأصبح كل ما هو واجب الطعن يُرمي بالمطلقية كتهمة كفيلة بدحره وابعاده عن النظر والاعتبار .

ينفي مبدأ الشك إمكانية الوصول إلى الحقيقة ، أو طبيعة الاشياء ، سواء في العلوم الطبيعية أو في علوم الانسان وممارساته ، أما في العلوم الطبيعية فقد كان العلماء يؤمنون بأن هنالك حقيقة كامنة وراء المظاهر تؤدي افتراضاتهم إليها وتكشف عنها شيئاً فشيئاً . فكل افتراض جديد يزيد في معرفتنا للشيء . اما بثبوته في التطبيق واما بعدم ثبوته وذلك بنفيه عن الشيء ما كان يفترضه ويدفعه الانسان

للتقدم إلى إفتراض جديد . فالحركة العلمية بناء تصاعدي تراكمي يؤدي إلى حقيقة الاشياء وطبائعها وان لم يوصل إليها . لكن الفكر العلمي الفلسفي ظاهر هذا التفاؤل المعرفي منذ آينشتاين . وقد أخذ يؤكد الجانب النفعي في الأفتراضات العلمية إلى أن جعله غاية الفكر العلمي الأولى ، ثم ركن المعرفة ، ثم ساوى بينه وبين المعرفة العلمية نافياً بذلك عنها الكشف عن حقيقة الاشياء . وكأنه يقول في مختبرو : « ليس همي كعالم للطبيعة الكشف عن حقيقتها والتوصل إلى كنهها حقاً . انما همي أن أحاور الأشياء لتصيّد ما يؤهلني للتعامل معها واستخدامها والانتفاع بها . فاذا افترضت فرضية ما قيّمتها بما تجلبه إلي من ثمار نافعة في استغلالي للطبيعة وقواها . وعندما يتعثر هذا الاستغلال ، أنبذ تلك الفرضية واستبدلها بغيرها . وكذلك دواليك إذ لا أبغي من علم الطبيعة علما خالصا بحقائق الاشياء ، بل النفع الناتج عن حركة ذلك العلم . بل أكثر من ذلك ، فالنفع لا يعنيه أن تكون هنالك حقيقة كامنة وراء الظواهر ، وهو حاصل سواءً وُجدت أم لم توجد وهو قابل للنشدان سواء اخذت الحقيقة بعين الاعتبار أم لم تؤخذ » . وعلى هذا سقطت الحقيقة من الفكر العلمي الحديث واصبح العلم — في حيز الفكر العلمي — سعياً وراء التقنية التي تؤتي ثمارها كل يوم . واصبحت موضوعية العلوم الطبيعية ، وهي الصخرة التي حطم عليها الفكر الغربي كل ما لم يقم على المنهاج العلمي ، ضرباً من الذوق وركنا للنسبية المطلقة . وبلغ هذا الغلو ، على لسان كُونَنْتْ عالم الكيمياء ورئيس جامعة هارفارد ولسان أدورنو زعيم الحركة الفلسفية في فرانكفورت بالمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، مبلغاً نُفيت عنده الحقيقة نفياً تاماً ، أهميتها ووجودها بالذات ، في أي بحث علمي يجري على الطبيعة .

أوجد هذا التأكيد على ثمار العلوم الطبيعية تركيزاً هائلاً على جَنْيها فاتسعت موارد التطبيق والتقنية إتساعاً شاسعاً لا ينكر فضله على البشر . لكنه أدى أيضاً إلى انتشار النسبية . وسرعان ما تحالفت هذه النسبية مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة : أي مخلفة عصر النهضة من ان الطبيعة يجب ان يقبض عليها ويُناهض الاله بالتمكن منها رغم انفه كما فعل بروميثيوس ، ومخلفة المسيحية من ان الطبيعة بل الخلق برمته ، ساقط لا خير فيه ولا خلاص . فادى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة ، مما ادى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الانسان والحياة . وها هو العالم الغربي اليوم ، يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد اسماه ECOLOGY ، وإلى تنمية روح الاحترام والاجلال للطبيعة التي يراها رجال هذا العلم الجديد لا حقيقة فحسب ، لها ميزاتها وقوانينها وسننها بل

كإلهٰ مقتدر يتنعم على من يصادقه ويدمر من يعصيه .

أما في علوم الانسان وممارساته ، فيقوم مبدأ الشك على اعتبار الرغبات الانسانية — الفردية والجماعية — المعطيات الوحيدة . ذلك انها وحيدة في كونها مرئية ، محسوسة ، قابلة للفرز عما سواها ، كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمّي . وعلى هذا المعطى كاساس ، يمكن للعلوم الانسانية والاجتماعية ان تقوم كعلوم موضوعية . وليس الشك في تأكيد معطى ما ، انما الشك في نفي اي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية . فالسلوك البشري كان يفسر من قبل بارجاعه إلى مبادىء وقيم صدرت عن الدين والثقافة واعتبرت خارجة عن الانسان وضابطة لميوله وسلوكه . لذلك كان ينظر إلى السلوك الانساني بانه مجال الاوامر الالهية أو الجاذبات القيمية القائمة بنفسها ، تعمل فيه مادةً ومسرحاً فيصدر سلوك الانسان ظاهرةً لها ليس الا ، يوزن بوزنها ، يُسعد بخيرها ويَشقى بشرّها .

لكن حركة الاصلاح الديني التي تزعمها لوثر أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وابعدتها كل البعد عن السلوك الانساني . وهي أخضعت السلوك للمعطيات التي يستخلصها الانسان المسيحي من الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد مقتفياً آثار الاجداد دون التقيد بها . وحاولت حركة التنوير في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ارساء هذه المعطيات على مبادىء عقلانية سعياً في تعميمها وتبرئتها من النسبية الدينية . ولم تفلح.ذلك ان مبدأ التعميم إذا ما أدخل في الحساب ، أدى إلى انهيار القيم الدينية المسيحية لانها منبثقة عن اركان عقدية لا تمت إلىٰ العقل بصلة ، بل يكرهها العقل ويحط منها كما حطت منه على لسان القديس بولس في الاصحاح الأول من رسالته الأولى إلى أهل قورنتس . لذلك ثارت الرومانسية على التنوير والعقلانية لما أملتاه عليها من العالمية والتعميم واعادت النسبية القائمة على العاطفة والشعور . وبهذا كتبت لمعطيات المسيحية حياة جديدة بلورها شْلَايِرْماخِر . وسرعان ما تحالفت النسبية الجديدة مع النزعات القومية الاوروبية فعاضدت الواحدة الأخرى كما دفعت الاوروبيين إلى الاعتداء على بعضهم البعض وعلى العالم الاسيوي والافريقي والامريكي الذي مكنت الاكتشافات والاختراعات العلمية من الوصول إليه .

وقامت العلوم الاجتماعية على مبدأ الشك في تأكيداته ومنفياته ، معتقدةً أن المرغوب إطلاقا هو المرغوب فيه فعلاً ، وأن ما بني على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل منية تمنى ، وان السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو نفس السبيل إلى المعرفة الطبيعية ، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به . اما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات الانسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي . وأما العلوم الانسانية فلا حقيقة فيها أصلاً فهي ليست

علوماً بل آداباً تجمع ما يدور في قلب الانسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة .

لم تتعدى العلوم الاجتماعية في الغرب ما وصفه لها أوْجُوسْتْ كوُنْطْ من أسس بالرغم من تعدد النظريات المفسرة للانسان وسلوكه التي جاء بها العلماء الاجتماعيون . فهذه النظريات جميعاً تؤكد علمية نفسها وتفهم تلك العلمية كاعتماد على المحسوس دون غيره . كما تتفهم المحسوس كتجسيد لرغبة ذاتية شخصية متأصلة في الانسان بعينه ، اي في زمان ومكان معينين .

وإذا نظرنا إلى دعوى العلوم الاجتماعية الحديثة في الغرب ، وجدناها ماسخةً للحقيقة ، ومعتمدة شطراً منها هو المحسوس الكميّ ، ومُقصيةً الشطر الآخر الغير محسوس ، سواءً كان أمراً إلٰهياً أو جاذبية قيمية مطلقة في حد ذاتها . أما العلوم الانسانية فقد رضيت ان تبقى مغلوبة على أمرها ، محكوم عليها من قبل العلوم كافة انها ليست علوماً ، وان لا منهج علمي تتمسك به وتقوم عليه ، وان كلامها وان حسن سمعه كما في الشعر والادب انما هو مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية ذوقية لا سبيل لقولٍ فصلٍ فيها . وذلك لبعدها عن القياس الكمي الحسي .

فعلى الصعيد الفردي ، دعت هذه العلوم الانسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها لأنها منبع القيم المستقل والمرجع الأخير لوجود الانسان ووعيه بوجوده . واصبحت الحرية في نظر الغرب كافة متساوية مع الممارسة التي لا تخضع لمبدأ أو قانون بل تصدر عن الارادة الشخصية مجردة . كان دعا إلى هذه الاخلاق المركزة على الأنا الفيسلوف نيتشه على أساس أن الوجود كله نزعة إلى القوة والسيطرة ، بعد ان قرأ على شوبنهاور ان الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء . ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان سارتر وكامو تمجد الممارسة الحرة كاعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الانساني . ودعوا جميعهم إلى أنّ تعارض الممارسات الشخصية لا يؤذيها ولا يقلل من قيمتها ، وإن أدى في معظم الحالات إلى المجابهة والتعدي على الغير ، او إلى تمادي النفس في استهوائها لنفسها وهبوطها إلى العدم . وأنّى لهم جميعاً التمييز بين الخير والشر طالما أن الرغبات جميعاً متساوية من حيث انها رغبات ، وبالتالي متساوية القيمة . ولا يجوز التمييز الا بين رغبة ورغبة اقوى منها . اما كونها رغبة فهي أبداً متساوية ، وبالتالي متساوية المرغوبية .

لذلك تدهورت الاخلاق في الغرب تدهوراً فظيعاً منذ أن عمّت النظرية وتبناها العالِم وغير العالِم وأخذ الفرد يؤمن ان كل ما يرغبه مبرور ، وان كل رغبة تحمل جوازها بيدها حيث هي رغبة . وبما ان رغبتي المال والجنس اقوى الرغبات الانسانية انحدرت الحياة في الغرب إلى المستوى الذي نشهده اليوم . وقد تأثرت نظرية التربية فاصبحت

ترى غايتها إحداث التجانس في الرغبات بين افراد المجتمع الواحد . أما إذا تجانست فلا سؤال ولا استفهام بعد ذلك في خيرها أو شرها . وعلى المستوى الجماعي ، وجدت العصبية القومية حجتها لتبرير استكبارها على شعوب الدنيا واستعمارها للضعيف منها . فالارادة القومية تعلو ولا يعلى عليها ، وكل ما تمارسه حق لكونه ارادة قومية .

سبق أن رأينا اتفاق المسيحية مع الفكر الغربي الحديث في موضعين : عزل العقل واحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة . ذلك ان العقل لا يسوّغ التثليث والتجسيد وصلب الاله وموته واعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه ، انما الشعور المسيحي يسوّغ ذلك لدى المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان . وثانياً ، ان الخطيئة الاصلية وسقوط البشر اجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الانسان بحيث اصبحت لا يرجى منها خير وعجزت بالكلية عن الاتيان به حتى لزم ان يتجسّد الاله ويكفر عن الانسان خطيئته ويحدث له خلاصه . وبالتالي فالزمان والمكان ، بل الخلق كله مفسود وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية فإذا ساير الدين المسيحي الفكر الغربي الحديث في تحليله للسلوك البشري ، هل يسايره في النتائج التي يؤدي إليها هذا السلوك ؟ على هذا السؤال أقام الفكر الديني الحديث بناءه ، وتبعه الفكر الفلسفي الديني .

عندما اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى ، دعا إلى الانسحاب من المعمعة والانعزال عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكون إليه وفيه وجودياً ، وذلك حسبما رآه المفكر الديني الاول كيركجارْد . ولكنه عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل وقال « لا » في وجه الفاشستية على لسان كارل بارْط الذي هجر وطنه — المانيا — وحمل لواء المعارضة من أرض سويسرا المحايدة . ولكن ، ما وضعت الحرب أوزارها حتى قام مفكرو الغرب يدّعون أن الٰهَهم الذي سمح بتعذيب اليهود وقتل الملايين من الناس الابرياء وتدمير مدن برمتها الله ميت ، وان الدين لابد له من التخلص من كل عنصر ما ورائي مطلق إذ يكمن الشر والاستبداد في الماورائية والاطلاق بالذات . وأخذ المفكرون ينشرون الكتب بالعشرات داعين إلى تطبيق ما أوصى به رودُلف بُولْطمان من ضرورة ال demythologization — اي انتزاع المعاني الواقعية من المبادىء الدينية وذلك بتجريد الخرافات والاساطير عنها — مؤكدين ان كل ما هو ما ورائي ، فوق الطبيعة ، خرافة واسطورة فشاعت مؤلفات ويْزِل الذي أنّب إلٰهَه اشد تأنيب لتعذيبه لليهود على يد الالمان وغيرهم ، ومؤلفات هاملتون وكوكس وفان بُورِنْ ضاربة بعرض الحائط الأخلاق

المسيحية التقليدية . وقام راينْهولْدنِيبُورْ يدعو إلى أن المسيحية ليست دين سلام واستسلام لقيصر . هذه الدعوى ، على رأيه ، منوطة بالفرد فقط ، لا بالجماعة ، وان الجماعة المسيحية لها ان تحارب وتُكرِه وتدمّر كيف تشاء ودون وازع . وتبنى تفسير نيبور الجديد للمسيحية وزير خارجية امريكا — دالاس — لتبرير الحرب النووية التي شنتها أمريكا على اليابان وفرضت سيطرتها على العالم بعد ذلك بسياسة التهديد النووي .

وزاد الطين بلّةً انتشار الفكر الوضعي وتحديه للتراث الفلسفي كله بدعوى ان مسائل الفلسفة كلها مسائل لغوية لا جوهر لها سوى ما تواضع عليه المتكلمون من معانٍ ألصقوها بالكلمات التي يتفوّهون بها . وبالفعل عم فكر إيَّر وَفِيتجنشتاينْ طريدي « حلقة فيينّا » اليهوديين في انجلترا ، جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي ، فاصبحت الوضعية المجردة — اي التقنية — مدار البحث العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والاخير ، والوضعية المنطقية مدار البحث في الفلسفة في جميع حقولها ، وفي العلوم الانسانية والاجتماعية ، وأخيراً في الفكر الديني نفسه . وكأنّ رجل اللاهوت المسيحي وصل به التحول عن تراث المسيحية المعروف لدرجة الايمان بان المسيحية هي ما توحي به إليه ميوله ورغباته . وبلغ أثر هذا الانحلال الفكري درجة اضطرت الكنيسة الكاثوليكية — وهي اشد الفئات المسيحية تحفظاً — إلى الرضوخ إليه في مؤتمر الفاتيكان الثاني وما تلاه من رسائل بابويّة . وذلك بتمييع العقيدة وتبديل الفكر الكامن في مناسك الدين ان لم تفلح بتبديل النظم .

هذا ما وصل إليه الفكر الفلسفي في الغرب والسؤال الذي يجب على المفكر المسلم طرحه هو : أين نحن من هذا الفكر ؟

٢ — الفكر الإسلامي وحركته الحديثة

(أ) في ميدان العلوم الطبيعية

بدأت المواجهة بين الفكرين ، الغربي والإسلامي ، في هذا العصر باحتلال نابليون لمصر . إذ جُوبِه علماء الأزهر لأول مرة بالعلوم الطبيعية الحديثة ، وبتطبيقاتها الحربية التي هزمت المسلمين وانزلت بهم خسائر فادحة . فكان طبيعياً أن رَموا تلك العلوم بالشيطنة أوّلًا ، ثم ما لبثوا أن تمنّوا أن تكون للمسلمين مثلها فتعيد لهم مجدهم . لقد أُعجب المسلمون بتطبيقات تلك العلوم دون أن يفهموا النظريات المعرفية والكوَنية المترتبة عنها . واندفعوا منذ ذلك الحين يبتعثون أبناءهم لتعلمها في الغرب . وهم مازالوا يفعلون ذلك بعد مئتي عام دون أن يظهر بينهم نابغة كَتَبَ في فلسفة العلوم شيئاً يذكر . بل هم في جميع اقطارهم غلوا في الميل إليها والدفاع عن ميلهم بنفس الحجج التي تقوّلها الغربيون في كفاحهم ضد الكنيسة المسيحية ومعتقداتها .

هذا من اشد غرائب المسلمين غرابةً . ولا يُفسّر الا بتنازل اولئك العلماء المسلمين عن الإسلام كوجهة نظر شاملة ، والتخلّي عنه إلى ما هو شخصي بحت ، بل وعزل الإسلام إلى نطاق الضمير تماماً كما عُزلت المسيحية في الغرب . وليس اشنع قولاً من عالم الطبيعيات المسلم الذي درس في الغرب وعاد يردد قوله : « لا علاقة للعلم الطبيعي بما يُعني به الدين والاخلاق . فالعلم محايد . اما تطبيقه فيخضع للأخلاق . لكن الأخلاق لا تعنيني كعالم . اذ أنشد الحقيقة العلمية في ذاتها ، وهي لا تتأثر لا بالدين ولا بالاخلاق . ولقد دفع العالم الإسلامي بخيرة أبنائه الأذكياء إلى معابد العلوم الطبيعية في الغرب عن جهل مطبق بأرباب المعبد العلمي وشياطينه ، بل محرضاً إياهم على عدم الربط بين ما يتلقّونه من تلقين وبين دينهم . لذلك خسروا الاثنين معاً : الدين والعلم .

فمن جهة أولى ، انحط وعيهم الحضاري وانعدمت ميزتهم كحملة رسالة ، فَدُكّ اساس الادراك في نفوسهم بحيث لم يعودوا قادرين على التمييز بين ما يتلاءم مع حضارتهم وما ينقضها كل النقض . وهذا الأساس هو ما يبنيه الدين الإسلامي في النفس إذا ما نشأت وترعرعت عليه . ومن جهة ثانية ، لم يفلح المسلمون في أية جامعة من جامعاتهم بتنمية العلوم الطبيعية لدرجة التعادل مع الغرب . فها هم حتى اليوم يبتعثون البعثات للتتلمذ على الغرب ، أي للاقتيات بما يذره الغرب من فتات مائدته بل قل إن الهوّة بين مستوى العلوم الطبيعية عندهم ولدى الغرب تزداد اتساعاً جيلاً بعد جيل .

ويعود عدم الفلاح هذا إلى سببين : أوّلهما ، عدم هيمنة الطالب المسلم على تاريخ ومنهجية وانجازات وتطلعات ومباديء ومشاكل العلم المعني ، والاكتفاء بالاقل القليل الذي يضمن الحصول على شهادة التخرج . إذ لا فتح ولا تقدم في أي علم من العلوم الا بالاحاطة بمرافق ذلك العلم كله وادراك منطقة وغايته ومنهجه . وثاني السببين ، ان الطالب المسلم غالباً لا يجد في نفسه ما يطالبه بالهيمنة الكلية على العلم الذي جاء يطلبه . إذ لا مطالبة بهذه الهيمنة الا لمن جاء إلى العلم بمنظور عام شامل حي يحثّه على إيجاد مكان للعلم الجديد ضمن فكره ووعيه العام وفي إطار الحضارة التي ينتسب إليها . وأنّى للطالب المسلم أن يطالبه وعيه بالهيمنة على العلم ككل وهو معدوم الوعي الحضاري الذي يعطيه الدين الإسلامي ، فهو جاء إلى الغرب لا سفيراً للحضارة الإسلامية مستطلعاً ما عند الحضارة الغربية ومتبيّنا سيرتها وسيرة العلم المعني فيها ، بل سائلاً ذليلاً أفعمه الشعور بضعة نفسه وضعة أمته وضعة حضارته ، جاء ينشد الانتفاع الشخصي والوصول إلى وظيفة عالية أو مهنة مربحة عن طريق تعلم تطبيقات العلوم الغربية ؟

أليس من المستغرب حقاً ان هيئة كبار العلماء (في مصر أو في أي عاصمة إسلامية أخرى) ثم المجلس الأعلى للبحوث

الإسلامية ، ثم معهد الدراسات العربية العالية والبحوث — وهي المنظمات الثلاث الكبرى الناطقة والراصدة للفكر العربي والإسلامي على أعلى مستوى — لم تتعرض قط لموضوع فلسفة العلوم (طبيعية كانت أم اجتماعية ام انسانية) طيلة حياتها ، ولم تُعن بها أية عناية ؟ ذلك أن العرب أبعدهم وعيهم القومي عن الإسلام وعطّل فيهم منظوره الشامل للفكر والحياة . فالقومية مجرد عصبية وشعور ليس الا . وهي تعمي صاحبها عن علاقة المادة بالروح وتدفعه إلى خدمة الأولى دون الاهتمام بما تجره هذه الخدمة على الروح من نقصْ وبلاء . ومازال العرب يعمهون في خذلانهم أمام الحضارة الغربية . وهل من غرابة بعد ذلك أن تأتي بوادر الوعي الحضاري الإسلامي من غير العرب ؟ نعم ، لقد أتت هذه البادرة في أول مؤتمر اختص بمعالجة موضع العلوم الطبيعية والتقنية من منظور الإسلام الذي عقد في الباكستان في تشرين ثاني ١٩٨٣ « Science and technology in an Islamic Polity » . وما من دولة عربية شعرت بالحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد فدعت المفكرين الإسلاميين إلى القيام به .

ومن العار للمسلمين جميعاً أن مؤتمر الباكستان لم يأت قبل سنة ١٤٠٤ ، أي بعد احتلال نابليون لمصر بقرنين كاملين .

(ب) في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية

ينقسم المسلمون الذين واجهوا الفكر الغربي في هذا الميدان إلى نوعين : المقلدين والتحديين .

(١) ينقسم المقلدون في هذا الباب إلى نوعين : أصحاب التجني الفكري وأصحاب المسايرة المؤدبة .

فأما النوع الأول فيتمثل في أمثال زكي نجيب محمود في كتابه **خرافة الميتافيزيقا** ، وطه حسين في نقده للأدب الجاهلي وتصوره لمكانة مصر بين الشرق والغرب بل وأقرب إلى الغرب منها إلى الشرق ، وذلك في كتابيه **نقد الأدب الجاهلي** ، **ومستقبل الثقافة في مصر** ، وكذلك علي عبدالرازق في اتخاذه طوماس هوبْز وماكيافلي اساساً لتحليل الفكر السياسي الإسلامي في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** ، وخالد محمد خالد في تهجمه على ما اسماه بالحكومة الدينية في كتابه **من هنا نبدأ** ، وصادق العظم في نقده للفكر الإسلامي عن جهل تام به في كتابه **نقد الفكر الديني** ، وعدد كبير من الشعراء المحدثين ، مثل صلاح عبدالصبور وأدونيس وفدوى طوقان ، وبدر شاكر السيّاب وسميح القاسم ونزار قباني وغيرهم . هؤلاء جميعاً تأثروا بالفكر الغربي وحده ، دون وعي بالحضارة الإسلامية وجوهرها — أي التوحيد مبدأ معرفياً وأخلاقياً وكونياً واجتماعياً ، وبالتالي دون ولاء للإسلام

وحضارته ، بل دون انتماء . وكلهم ارتكبوا خطأً فاحشاً هو الحكم بان نقد الغربي للدين المسيحي وأثره في الحضارة الغربية مطبق لا محالة على الدين الإسلامي وأثره في الحضارة الإسلامية دون علم بما بين الدينين والحضارتين من تفاوت وفروق . وهو ، أي الحكم ، من التهافت الوقح بمكان . ومن المؤسف اننا لم نعط هؤلاء حقهم في الاجابة عليهم وتقريع مذاهبهم إذ مازالت آراؤهم السقيمة متفشية بيننا ولم نفلح باقتلاعها من جذورها برغم اساءتها إلى ديننا وثقافتنا وحضارتنا وتراثنا .

وأما النوع الثاني فيتمثل في المسايرين للفكر الغربي وحضارته عن حسن ظن ، اذ تحلوا بالإيمان الصحيح وان كان ساذجاً والولاء الشديد للإسلام ديناً وفكراً وحضارةً . لقد ظنوا ان الحضارة الغربية قابلة للفرز الميسّر إلى مواد ومبادىء . فهم يأخذون بالأولى ويتركون الثانية معتقدين ببراءة الأولى ومشككين في صلاح الثانية . ويشمل هذا النوع معظم المفكرين الإسلاميين . فالمكتبة الإسلامية حافلة بالكتب التي نحت هذا المنحى فقد شكلت تراثاً ابتدأ بخير الدين والطهطاوي وجمال الدين ومحمد عبده وأمير علي وسيد أحمد خان ومحمد إقبال وغيرهم وضم عدداً كبيراً من حاملي الدعوة الإسلامية في الوطن العربي منذ أن رفع لواءها المرحوم حسن البنا . ولا عجب ان ليس للدعوة الإسلامية حتى الآن معهداً يرعى الجانب الفكري أو يخطط على مستواه ، متبنياً موقف الإسلام الدقيق مما يحدث في العالم من فكر وعمل .

أما في العلوم الاجتماعية فان العالم الإسلامي لم يحرز أي إنتاج . فأقسام الجامعات التي تعني بعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والجغرافية والأنثروبولوجيا مازالت تعيش على ما نقله اساتذتها من فكر غربي ، وهي مجالات زعامتها في الغرب ومادتها غربية ورجالاتها غربيون وليس للمسلمين فيها باع . ولم نذكر التاريخ ضمن هذه العلوم لان المسلمين اعتنوا بتاريخهم والفوا فيه الكثير وان كان مازال يعوزهم المنهج العلمي النقدي ، ولم يتعرضوا لموضوع فلسفة التاريخ تعرضاً يحدد موقف الإسلام بوضوح من الفلسفات والنظريات الشائعة في الغرب . هذا بالرغم من ان المسلمين أجدر الناس قاطبةً بالاهتمام بدراسة المجتمعات الانسانية — بثقافاتها وأديانها وأنظمتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفنية — وذلك تبيناً لسنن الله في خلقه وتحضيراً للدعوة الإسلامية الواجبة عليهم تجاه هذه المجتمعات .

(٢) التحديّون . وهم القلة القليلة ، ممن وقف على ناصية الشرق الإسلامي والغرب المسيحي وأدرك جوهريْ الحضارتين وتبين علاقة كل جوهر بظواهر الحضارة في مجالات الفكر والحياة التي أدى إليها ذلك الجوهر . اولئك وعوا التوحيد كجوهر الإسلام ، ديناً وحضارةً ، وتبيّنوا كيف نشأت الإنجازات الإسلامية القديمة عن

المنظور الذي يضفيه التوحيد على من تحلى به عقيدةً وفكراً . لكنهم وعوا ذلك فطرةً وحدساً إذ هم لم ينقلوا لنا حدسهم الا بكلمة مختصرة أو محاضرة عابرة . والمطلوب هو أن يقدموا لنا تراثنا تقدمة جديدة تُبدي خوافي التوحيد القائمة في كل فتح فكري فتحه أجدادنا وكل إنجاز حضاري أتموه . فالرؤية التوحيدية مازالت ملك الأقلية ، على تناقض مع نفسها لانها بالطبيعة تدعو إلى تعميمها واباحتها وتمليكها للبشر أجمع . ولن يتم تعميمها إلا بتقديمها عبر ما أنجزته محلّلاً تحليلاً يبرزها في مكانة الجوهر منه ، وهذا هو لازمة التعليم الإسلامي في كل مكان . فكل ما يعطى لطالب التراث الإسلامي اليوم يعطى على غير هذا الاساس فيفوت الطالب إدراك الجوهر .

ولابد بعد ذلك من التعرض لحضارات العالم وكل ما يجول فيه من حركات فكرية وتحديد موقفنا منه من هذا المنظور . ولنا في موقف اجدادنا من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية خير مثال نحذوه . ويعني هذا انه لابد لنا من هيمنة تامة على الفكر العالمي في كل حقل من الحقول ، فلا تعدياً لحدود ذلك الحقل ولا تفهماً صحيحاً لما يجري فيه الا إذا كانت هيمنتنا عليه كاملة غير منقوصة . ومن المؤسف اننا لم نحصل على تلك الهيمنة في أي علم من العلوم . فنحن نعتمد على جامعات الغرب نسعى إليها سعي الفلاح إلى الماء النظيف في العين التي يجري ماؤها بعيداً عن منزله .

ثم تأتي بعد ذلك كله القفزة المبدعة ، أي التحرك من واقعنا الكائن إلى ما يجب أن يكون ، ومما يجب أن يكون إلى الواقع الجديد المنشود ، حسب ما يمليه المنظور الجوهري — أي منظور التوحيد . هذا هو هم الفئة القليلة التي تأمل ان تصبح الفئة الغالبة بإذن الله وتوفيقه في المستقبل القريب .

ويحق لنا أن نقف هنا لنتساءل : يبدو أننا ندعو إلى قفزة هائلة ، من التوحيد كجوهر ومنظور تُرى من خلاله حقائق الاشياء إلى المنشود في جميع مرافق الحياة ، مع الانتفاع بكل ما جاء به الغرب من علم صحيح نافع . لكن ألا يجدر بنا أنْ نبيّن كيف القفز إلى التوحيد كجوهر ومنظور مقولي . وهل لنا أن ننتفع بما قدمه السلف ؟ أم علينا المبادرة كما لو لم يكن لنا سلف ، كما يبدو مما سبق لنا قوله ؟

الجواب هو ان إحصاءَنا للعلوم تأثر تأثراً شديداً بأبي نصر الفارابي . فهو الذي قسّم علومنا إلى عقلية ونقلية كأنّ الأولى ليس فيها للنقل مجال وكأن الثانية ليس فيها للعقل دور . وكلا الفرضين خطأ . كان مراد الفارابي ومن تبعه من المفكرين المتأثرين بمنطق الأغريق بما فيهم ابن خلدون الدفاع عن الفلسفة ، وذلك بالطعن بالعلوم الدينية أنها لا تقوم على اعتبارات عقلية بل على معطيات مستمدة من الوحي والدين . وبما أن هذه المعطيات لا يجوز الشك فيها فهي إذاً غير عقلية ، غير منطقية ، غير نقدية وغير لازمة ، وكل ما بني عليها مشكوك

فيه . أما العلوم العقلية فهي لدى الفارابي ومن نحا نحوه تقوم على معطيات العقل أو الحس . وكلاهما نقدي ، قابل للشك وبالتالي للمراجعة والتصحيح . وأهم هذا النوع من العلوم العقلية هو طبعاً الفلسفة .

فالدفاع عن الفلسفة كان هو بيت القصيد . ذلك انها كانت منذ البداية متهمة من قبل الإسلاميين بانها تتناقض مع ما أجمع عليه السلف من اعتقاد بالله والقدر واليوم الآخر والخلق والقرآن الكريم ، وأنها تأخذ بآراء ميتافيزيقية مستهجنة . ومنهم من رمى الفلاسفة بالزندقة أو الكفر . لذلك نشأت صناعة الفلسفة في عالمنا الإسلامي في منأى عن التيار الجامع للفكر الإسلامي الذي اضطلعت به الجماعة الإسلامية فزاد ذلك في استهجان العلماء للفلسفة وانجازاتها .

ولما جاء العصر الحديث ، وَجَدْنا على جهل مطبق بتراثنا الفكري مما فتح الباب على مصراعيه للمستشرقين ليصولوا فيه ويجولوا . وبالفعل هم الذين قدموا لنا تراثنا وعرّفونا به بعد أن درسوه . وكان من الطبيعي ان يخضعوه للمقولات الفكرية التي عرفوها ، أو توصلوا إليها في تراثهم لاسيما ما طرأ عليه من تطور في القرن التاسع عشر الميلادي حيث تم انقطاع الفكر الديني عن الفكر العلمي والاجتماعي والانساني . لذلك قدم المستشرقون تراثنا مقسوماً إلى أطراف متباعدة عن بعضها البعض إن لم تكن متناقضة . ووجدوا في إحصاء إبن خلدون للعلوم دعماً لإحصائهم . وأنّى لهم الجمع ، كما يتطلبه الفكر الإسلامي الأصيل المتمسك بوحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ووحدة المنهج ، بين الفلسفة والدين ، وهم يؤمنون ان لكل منهجه الخاص ومادته .

لذلك نشأ معظم مفكرينا في العصر الحديث يردّدون ما تعلّموه من أساتذتهم الغربيين دون وعي أو نقد ، يفرقون بين الدين والعلم أحتقاراً للأول واحتراماً للثاني . وهم يعرّفون الفلسفة أو الفكر المجرد في العالم الإسلامي بأنه هو التراث المبتديء بالكندي والقائم بالفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن باجّه والمنتهي بابن رشد . بل هم يُحطوّن من قدر ذلك التراث الذي رفعوه فوق الدين إمعاناً في تقليد الغرب . فالغرب ، انتهج منهج الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى لكنه لفظ ذلك المنهج في العصر الحديث مبتدئاً بديكارت وكل ما بني عليه من فلسفة وبذلك ثبت عدم صلاحها لهذا العصر وعدم مسايرتها للنقد والتحليل . فهي ، في حكمهم ، لا فائدة ترجى منها الا لمن ابتغى البحث التاريخي المحض . أما طالب الفكر الحديث فعليه الابتداء من حيث ابتدأ الفكر الغربي وذلك ابتغاء الوصول إلى ما وصل إليه الغرب من سمو ورفعة .

ويكمل شعور هؤلاء المنهزمين فكرياً عندما تذكر العلوم الطبيعية والاجتماعية . فالأولى مطوية صفحتها بطبيعة الحال لانها لم تتقدم عن القرون الوسطى . وأما الثانية فلا

وجود لها الا في ما انجزه ابن خلدون ، فهو العَلَم الوحيد . وتأتي الطامّة الكبرى عندما يذكرون بان ما تبقى من التراث الفكري الإسلامي ليس إلا أدباً ، على سبيل التقليل . ذلك أن الادب مجال الشعور فحسب ، لا يرتجى منه علم صحيح ولا حقيقة عقلية نقدية ، أو ديناً عقدياً Dogmatic لا علاقة له بالعلم والحقيقة بالضرورة .

ولم يتصدّ احد من المسلمين لهذا الهجوم المكشوف على تراثنا الإسلامي كله ، سواءً من قبل المستشرقين أو أذنابهم من المسلمين ، سوى مصطفى عبدالرازق . فقد نحّى التراث العلة عن مكان الصدارة الذي وضعه فيه المستشرقون وأرجعه إلى المكان الثانوي الذي يستحقه بالنسبة إلى التراث الفكري ككل . ثم تناول نقد ابن تيمية للفلاسفة — أو بالأحرى للمناطقة — فعرّف به وأقام حججه على الفلاسفة من جديد . ووضع العلوم الشرعية في مكان الصدارة بعد أن ميز بين ناحيتيها الأصولية والتطبيقية . فعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين علمان عقليان ، نقديان ، يتحريان الحقيقة ويوصلان إليها ، لا تقل عقلانيتهما ونقديتهما عن أية فلسفة ، عن أي علم طبيعي أو رياضي . وتراثهما هو التراث المنهجي المجرد في الفكر الإسلامي . وهو الأجدر والأعظم والأكبر والأنفع .

ومن المؤسف حقاً أنه لم يتخرجّ على يد الشيخ مصطفى عبدالرزاق الا عدد قليل من التلاميذ كان أغزرهم إنتاجاً الاستاذ علي سامي النشار . لكنه يكاد يكون وحيداً في متابعته لمنهج مصطفى عبدالرازق في إحصاء العلوم ونقد المنطق الأرسطي وإحلال المنطق اللغوي العربي مكانه واعتبار الفكر الأصولي بمثابة الرأس والمنهج للتراث الفكري الإسلامي كله . ومما يرثى له أن إنحطاط التعليم الجامعي في العقدين الأخيرين حال دون تمكين الاستاذ النشار من السير بالمنهج الجديد إلى الأمام وتعميمه على المفكرين .

وفي أيامنا قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا يدعو لاستئناف المسيرة التي باشرها مصطفى عبدالرازق وعلي سامي النشار ولكن على جبهة أوسع ، بل على جبهة عالمية استقبلت جميع حقول التراثين الغربي والإسلامي . أنشأ هذا المعهد مفكرون إسلاميون هم ، بحكم كراسيهم الجامعية في الغرب ووظائفهم الاكاديمية التي يمارسونها فيه هيمنوا على التراث الغربي وخبروه في تفوقه وانخذاله فلم يغررهم بل وجهوا إليه نقدهم من منظور الإسلام فاخذوا منه بالنافع وتخلوا عن الخبيث . ونظروا إلى تراثهم الإسلامي فاخذوا يبلورونه ويعيدون تقديمه تمهيداً لهضمه للنافع من التراث الغربي ، وهو ما يسمونه بأسلمة المعرفة . وعلى رجال المعهد ومن يتعاون معهم من مفكري الإسلام يعقد الأمل في إحياء الفكر الإسلامي وسيره إلى الأمام هاضماً للفكر الغربي ومتخطياً حدوده وآفاقه المنهجية وتطلعاته[1] . والحمد لله رب العالمين .

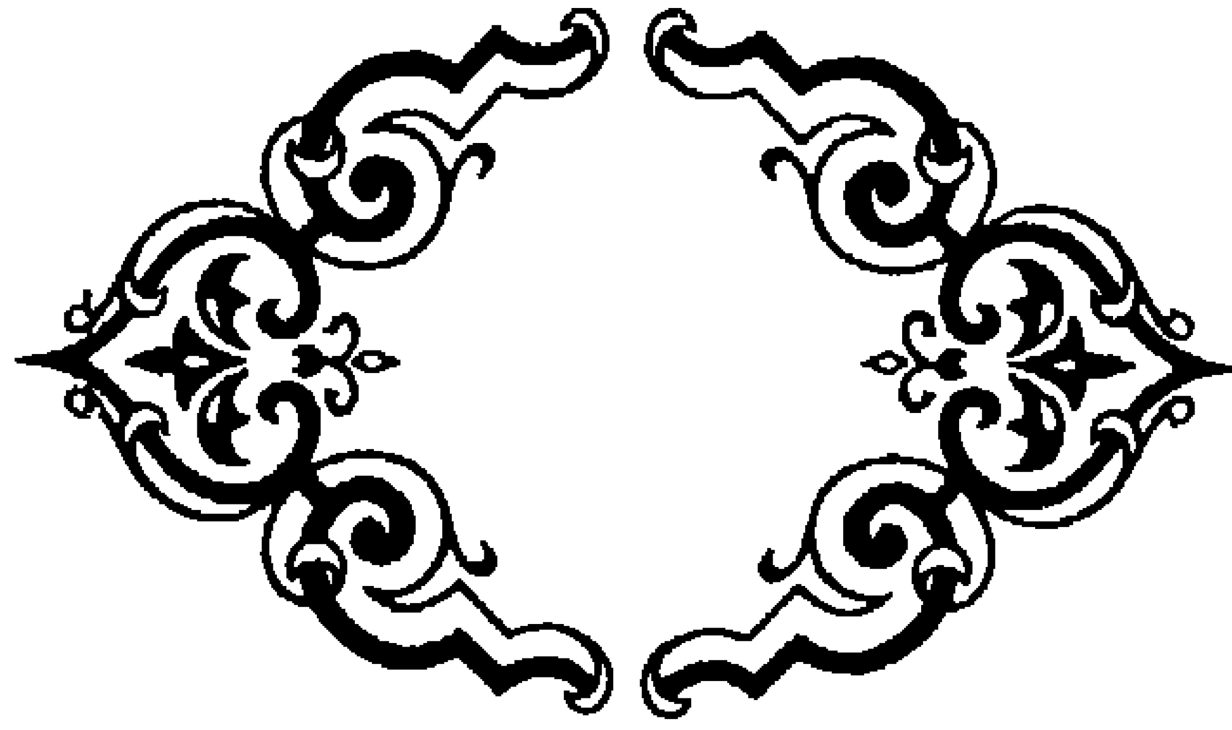
وصلاته وسلامه على خير البشر وسيد المرسلين محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه أجمعين .

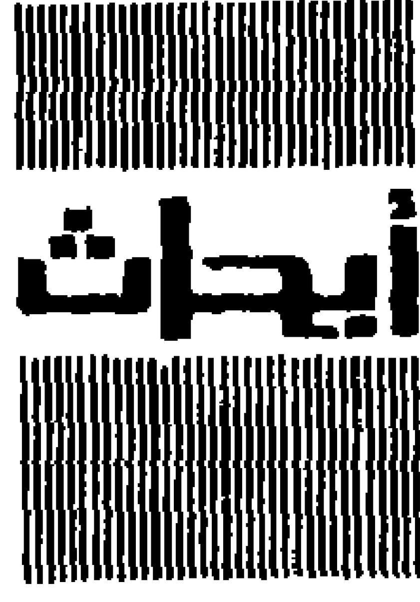
الهوامش

(١.) راجع للمزيد كتب المؤلف : **Islamization of Kuowledge**

Genral Principles and Work Plan

Tawhid : Its Implications for thougbt and life وكلاهما من نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن سنة ١٤٠٣/١٩٨٣ و**The Social and Natural Sciences** تعاونا مع عبدالله عمر نصيف ، نشر دار **Hodder and Stoughton** سنة ١٩٨١ في لندن . ومقالاته في مجلة **المسلم المعاصر** الصادرة في الكويت ومنها « نحن والغرب » (رجب ١٣٩٧) ، « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » (العدد ٢٠) ، « أسلمة المعرفة » (العدد ٣٢) ، « حساب مع الجامعيين » (العدد ٣١) ، « نحو جامعة إسلامية » (العدد ٣٣) ، « الإسلام والمدنية : قضية العلم » (العدد ٣٦) .





مستقبل الدراسات الإسلامية ★

ضياء الدين ساردار

المستشار العلمي لمجلة العالم الجديد ـــ لندن

ترجمه عن الانجليزية د . **محمد رفقي محمد عيسى**

ـــ جامعة الكويت

يرى محمد إقبال ـــ وهو أكثر الفلاسفة المسلمين شهرة في القرن العشرين ـــ أن الدراسات الإسلامية لها أربعة أهداف رئيسية ، بيّنها في خطاب له وجهه إلى أمانة سر « المؤتمر التربوي المحمدي لكل الهند » في يونيو ١٩٢٥ ، والذي كان يقوم بوضع منهج لمقرر الدراسات الإسلامية في جامعة عليكرة الإسلامية . فكتب يقول إن الغرض من الدراسات الإسلامية هو « تربية وتدريب علماء الدين من ذوي المؤهلات الطيبة » و « تخريج دارسين قادرين على أن يتتبعوا الأصول التاريخية لاستمرارية الحياة الفكرية بين الثقافة الإسلامية والمعرفة الحديثة » و « تخريج دارسين مسلمين متمكنين في الجوانب المختلفة للتاريخ الإسلامي والفن الإسلامي والثقافة العامة الإسلامية والحضارة الإسلامية » و « إخراج دارسين مؤهلين لمواصلة البحوث في تراث الدراسات القانونية في الإسلام »[1] . ومن الواضح أن إقبال قد أعمل فكره في هذا الأمر حيث يقوم بتفصيل كل هدف من هذه الأهداف .

ويحاول إقبال أن يبرهن على أن تدريب علماء الدين من ذوي المؤهلات الطيبة يعتبر ضرورياً لإشباع الحاجات الروحانية للمجتمع « ولكن هذه الحاجات الروحانية لأي مجتمع تتغير مع إتساع نظرة هذا المجتمع للحياة . فتغير المكانة التي يتمتع بها الفرد وتحرره

★ Ziauddin Sardar : « The Future of Islamic Studies » **Islamic Culture,** Hyderabad, Vol. LVII No. 3 (July 1983) pp. 193 - 205.

الفكري والتقدم غير المحدود في العلوم الطبيعية قد غيّر بطريقة كلية المادة التي تتشكل منها الحياة العصرية . حتى أننا نجد أن نمط التمسك الشديد بتعاليم مذهب ما أو الأفكار المتعلقة بأصول الدين والتي كانت ترضي المسلم في العصور الوسطى قد لا تحوز رضاه اليوم »[٢] . ولذا نجد أن إقبال كان يبحث عن طريقة جديدة لتدريس الإسلام تتميز بمزيد من الابتكارية ولذا فقد إستبعد محتوى المنهج الذي إقترحه المؤتمر فكتب يقول « إن إقامة مدرسة لأصول الدين الإسلامي على أسس قديمة يعتبر أمراً عديم الجدوى تماماً إلا إذا ما كان هدفكم هو إرضاء ذلك القسم من مجتمعنا الذي يتميز بأنه أكثر محافظة من غيره »[٣] . وحاول أن يبين أن ما نحتاجه هو نشاط فكري من خلال قنوات جديدة وتكوين رؤية جديدة لأصول الدين وعلم الكلام[٤] . فقد كان إقبال متقدماً على عصره بمراحل كبيرة ولكن القوى « المحافظة » إستطاعت أن تؤكد نفسها .

ومع ذلك فإن الحركة التي تهدف إلى إصلاح محتوى مقرر الدراسات الإسلامية في جامعة عليكرة الإسلامية لم تكن بدون مغزى .. بل كانت تعبيراً أكاديمياً عن الاهتمام المتزايد بين الدارسين المسلمين من الهنود بأن الدراسات الإسلامية في حاجة إلى نفحة جديدة . ويقترح إقبال في نفس الخطاب ــ وجوب حث طلبة الدراسات الإسلامية على دراسة المواد العلمية والرياضيات وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، كما أن الطلبة الذين يدرسون العلوم الطبيعية عليهم أن يأخذوا مقرراً مثل « العلم في العالم الإسلامي » . وقد كان هو وبعض من مفكري عصره يتمسكون بأن الدراسات الإسلامية يجب ألا تكون مجال الدراسة الأوحد لعلماء الدين المسلمين ــ كما أن الطلبة المسلمين الذين يدرسون العلوم الطبيعية والاجتماعية يجب أن ينالوا حظاً من الدراسات الإسلامية .

إن الفكرة التي تنادي بوجوب إنشاء أقسام أو معاهد أو مدارس للدراسات الإسلامية في الجامعات المسلمة الحديثة تكمن جذورها في حركة الاحياء التي جرت في الهند وفي أفكار المصلحين أمثال إقبال . وقد قامت الجامعات الهندية مثل جامعة اليجرة والجامعة العثمانية وجامعة الله أباد بإنشاء أقسام للدراسات الإسلامية والعربية تمنح درجات علمية على مستوى الاجازة الجامعية الأولى والدراسات العليا مع بداية القرن العشرين . وهكذا فإن الدراسات الإسلامية بإعتبارها فرعاً من فروع العلم كان لها ــ كما يقول محمد مكين ــ « تكوينها الأكاديمي كمقرر مشترك بين الجامعات ــ وإن كان هذا التكوين لم يُنص عليه صراحة » ــ في الهند[٦] . وكان لهذا التكوين تأثيره الذي لا يستهان به على نشوء هذا الفرع من المعرفة .

الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي :

شهدت الجامعات القديمة في بعض البلاد الإسلامية في الخمسينات من هذا القرن توسعاً ملحوظاً كما أنشيء عدد من الجامعات الجديدة وذلك عندما حصلت هذه البلاد على استقلالها واكتسبت الدراسات الإسلامية دفعة جديدة فاتسعت الأقسام وتم « تحديثها » حيث بدأوا في تقديم مقررات جديدة مثل « الإسلام في العالم الحديث » و « حركات الإحياء المعاصرة » بالاضافة إلى المقررات التقليدية المختصة بالتفسير والفقه واللغة العربية .. الخ . كما بدأوا يعطون تأكيداً أكثر على التفرع الثنائي « التقليدي/الحديث » ، وأصبح منهج الدراسة يحتوي على موضوعات مثل تنظيم النسل و « الإسلام والعلم » والإسلام والعقائد الحديثة . وعلى هذا المنوال قامت جامعات القاهرة ، ودكا ، وكراتشي ، والبنجاب ، والجامعة الإسلامية بجاكارتا بإعطاء صورة عصرية لمقررات الدراسات الإسلامية بها — كما اقتبست جامعات الملايو وعبدان والملك سعود بالرياض — وكلها جامعات حديثة — أحدث نموذج لهذا الفرع من الدراسة .

ومع ذلك فلم يكن في كل الجامعات أقسام منفصلة للدراسات الإسلامية ففي بعض الجامعات — مثل جامعات الاسكندرية ودمشق والرباط وبغداد — كانت الدراسات الإسلامية مدمجة في أقسام كليات الآداب والدراسات الانسانية مثل أقسام الأدب واللغات والتاريخ والقانون . الخ وتقوم بتقديم مقررات مختلفة تتناول الجوانب الإسلامية . فعلى سبيل المثال يقوم قسم القانون بتدريس مقرر عن القانون الإسلامي . أما في جامعات أخرى معينة مثل جامعات أنقرة وطهران « فنجد الدراسات الإسلامية داخلة كجزء من تركيب الجامعة تحت تصنيف أكثر تحديداً بإعتبارها كليات أو أقسام لأصول الدين وقائمة على النسق الغربي لكليات اللاهوت والعلوم الدينية »(٧) . كما أنشأت جامعة اسطنبول كلية تحت إسم (كلية العلوم الدينية) في سنة ١٩٤٩ هدفها « دراسة المباديء الدينية في ضوء مباديء دراسية »(٨) .

ولم يكن للدراسات الإسلامية وضع فريد إلا في جامعة القاهرة . فقد كان لهذا الفرع من العلوم كلية قائمة لذاته . فقد أطلق اسم دار العلوم على معهد أقيم عام ١٨٧١ للدراسات الدينية واللغات والأدب والفلسفة وفي سنة ١٩٤٦ إنضم هذا المعهد للجامعة وحصل على كيانه ككلية تقوم بتقديم مجموعة كاملة من الموضوعات الإسلامية .(٩)

وبينما كان علم الدراسات الإسلامية يمر بهذه التغيرات استمرت جامعات الأزهر في القاهرة والقرويين في فاس والزيتونة في تونس ــ وهي جامعات إسلامية عتيقة ترجع أصولها إلى مايزيد على ألف سنة من التاريخ والبحث ــ في تدريس الإسلام بالطريقة التقليدية . ولم يتغير الا الأزهر حين مرّ بتغيير جذري سنة ١٩٦١ حين حولوه إلى « جامعة عصرية » وألحقوا به كليات الدراسات الإسلامية واللغة العربية وإدارة الأعمال والصناعة والزراعة والطب[١٠] ومع هذا كله كان الأزهر القديم هو النموذج الذي أقيمت على أساسه الجامعة الإسلامية في المدينة سنة ١٩٦٠ .

ولكن ظهور مقررات الدراسات الإسلامية الحديثة لم ينتج عنه تغيير جذري في محتويات هذا الفرع من المعرفة . فقد ظلت الدراسات الإسلامية دراسات دينية في جوهرها لها غرضها وهدفها المحددين سواء في المعاهد التقليدية للدراسة الإسلامية مثل جامعات الأزهر وديوباند والمدينة أو في الجامعات الحديثة . وبقى الهدف منها ــ كما أشار إقبال ــ تخريج دارسين للإسلام مدربين تدريباً جيداً ، حيث نجد منهج الدراسة في كلا النوعين من المعاهد قائماً على التراث الإسلامي القديم الذي نشأ خلال قرون من النمو والإصلاح ويشمل القرآن والحديث اللذين يشغلان موقعاً رئيسياً بينما تقوم مقررات مثل الشريعة والعلوم الدينية وقواعد اللغة العربية والبلاغة والمنطق بدور مساند[١١] . وقد تضيف الجامعات الحديثة بالطبع مقررات تمس القضايا والموضوعات الجدلية المعاصرة .

وهناك أسباب قوية وراء تركيز المدخل التقليدي للدراسات الإسلامية على هذا الإطار فنجد « مكين » مثلا يحاول أن يبين أن هذا الإطار « يدين بأصله وبنائه إلى الأنماط الفكرية والاجتماعية والسياسية التي سادت أيام إنتشار الإسلام ، وفوق كل شيء ، إلى التمسك العقائدي الذي يعتبر المعيار الأسمى للفكر الإسلامي والسلوك الإسلامي . ولكن هذه المجموعة من الدراسات لم تكن مختلفة كلية عن الدراسات التي يمكن أن نتبينها في اوروبا في العصور الوسطى حيث كانت الفنون الحرة الثلاثة النحو ، والمنطق ، والبلاغة ، أساساً لنظام يتم فيه التصور الدائم للدراسات الانجيلية والفلسفة المسيحية وعلم اللاهوت والقانون . فكان النحو هو اللغة اللاتينية التي تعتبر اللغة العالمية للكنيسة القوية . كما كان المنطق بمثابة سلاح للحوار المقنع وطريقة مريحة للهروب إلى مجال المعرفة الواسعة . أما البلاغة فقد كانت الأساس الضروري للمجادلة والخطابة في مجال الكلمة المنطوقة ولكن الحقيقة التي غابت عن الإدراك حتى عند المسلمين أنفسهم هي أن الفروع الرئيسية مثل علم اللاهوت القائم على الفلسفة المسيحية والقانون هما المحصلة النهائية لدافع أصيل يهدف إلى تحديد دقيق

لشروط تحقيق حضارة معينة ولم يكونا في حد ذاتهما مطلوبين بإعتبارهما قيمة فكرية أو محتوى فكري . فقد كان وراءهما قرون من التفكير المضني والتطبيق الشاق . فعلى سبيل المثال نجد علم الكلام فرعاً مستقلا من فروع العلم يقوم على المفاهيم العقلانية واستخدام الأدوات العلمية أي المنطق والفيزياء »(١٢) .

ورغم أن ناقدي الطرق التقليدية في تقديم الدراسات الإسلامية كانوا محقين في الاشارة إلى أن هذا المنهج بعيد الصلة نوعاً ما عن الواقع المعاصر فإن ما أدخلوه من إصلاحات لم تتسم بالتجديد . فرغم أن الجامعات الحديثة لا تدرس البلاغة أو المنطق فإننا نجدها تحتفظ بالتكوين الأساسي للمنهج التقليدي بل أن المقررات الجديدة التي أدخلوها لم تشكل جزءاً متكاملا في صلب المنهج ككل وإنما ظلت كملحق إضافي للمنهج التقليدي ، حتى أن « مكين » نفسه لم يكن لديه ما يضيفه للمحتوى التقليدي ، وإنما إقترح أن تتوسع الدراسات الإسلامية لتصل إلى المجالات الآتية : الدين ، الفلسفة ، الأخلاق ، الصوفية ، الموسيقى ، الأدب ، الفن ، علم الآثار ، التاريخ . ورغم أن هذه المواد قد تقدم لطلبة الدراسات الإسلامية موضوعات خارج نطاق المنهج التقليدي إلا أن الدراسات الإسلامية كفرع بذاته لم تستفد إلا القليل . فإضافة مثل هذه الموضوعات إلى هامش الدراسات الإسلامية من الصعب أن يعطي لهذا الفرع بناءً معاصراً يتميز بالتكامل والتماسك . والنقد الذي يمكن أن يُوجّه بصفة دائمة للمنهج والمحتوى الخاص بالدراسات الإسلامية التقليدية هو خلوها من المحتوى الفلسفي والتحليل المنسق للواقع المعاصر .

ويركز المدخل إلى الدراسات الإسلامية ــ سواء التقليدي أو الحديث ــ على الإسلام باعتباره ديناً وثقافة وسواء دارت حول تحفيظ القرآن أو الحديث أو التمكن من آراء الفقهاء القدامى أو دراسة التاريخ الإسلامي فإن التأكيد انصب على الحفظ الأصم وجمع الحقائق . وتحولت الدراسات الإسلامية في أساسها إلى مخزن هائل للحقائق والآراء التي يجمعها الطالب أو الطالبة خلال دراستهما . ولذا فلا عجب أن يشتهر العلماء والدارسون المعاصرون بعجزهم الواضح عن تحليل القضايا المعاصرة وعدم القدرة على تقويمها أو إخضاعها للحوار المقنع .

الدراسات الإسلامية في الغرب :

وقد إتبعت الدراسات الإسلامية في الغرب مساراً مختلفاً نوعاً ما . فجذور الدراسات الإسلامية في الغرب تغوص بعمق في التاريخ الاستعماري . ويرى مارشال هودجسن أن الدراسة الغربية للدراسات الإسلامية نشأت من خلال ثلاث منافذ

« أولها أولئك الذين درسوا الامبراطورية العثمانية التي قامت بدور رئيسي كبير في أوروبا الحديثة ، واطلعوا عليها لأول وهلة من خلال وجهة نظر التاريخ الدبلوماسي ، الأوروبي فكانوا يميلون إلى أن يروا جميع بلاد الإسلام من خلال المنظور السياسي للعاصمة العثمانية إسطنبول . وثانيها أولئك الذين دخلوا الدراسات الإسلامية وهم من البريطانيين عادة — لكي يتقنوا اللغة الفارسية بإعتبارهم موظفين مدنيين ممتازين أو أن المصالح الهندية استحوذت عليهم ومالوا إلى أن يعتبروا التحول الاستعماري للعاصمة الهندية (دلهي) هو قمة التاريخ (المتأسلم.) في نظرهم . ثالثاً أولئك الساميون الذين اهتموا قبل كل شيء بالدراسات العبرية فأخذتهم دون أن يشعروا إلى اللغة العربية فاعتبروا مركزهم الرئيسي القاهرة التي كانت تعتبر أكثر المدن التي تتحدث العربية انتعاشاً في القرن التاسع عشر رغم أن بعضهم تحول إلى سوريا أو المغرب ، وكانوا بصفة عامة من علماء فقه اللغة التاريخي أكثر منهم مؤرخين ولذا كانوا يرون الثقافة (المتأسلمة) من خلال عيون الكتّاب السوريين والمصريين السابقين والتي تدور في غالبها حول القاهرة الشعبية »[١٣]

ويعتبر هودجسن أن المنافذ الغربية الأخرى للدراسات الإسلامية — مثل الأسبان والفرنسيين الذين اهتموا بدراسة أسبانيا المسلمة والروس الذين إنشغلوا بدراسة مسلمي الشمال — لا ترقى إلى نفس الأهمية .

ومهما كان المنفذ الذي تمت من خلاله الدراسات الإسلامية في الغرب فإن أهدافها كانت بسيطة ومباشرة وهي فهم العقل المسلم والثقافة الإسلامية لكي تيسر عملية الاستعمار ولكي تواجه متطلبات الوظائف المدنية المتزايدة المرتبطة به . وتشير هذه الأهداف بكل تأكيد على أن الدراسات الإسلامية في الغرب كانت فرعاً يثير المشكلات فكيف يمكن أن يجعلوا الإسلام يبدو في مرتبة أدنى ؟ وكيف يمكن أن يقنعوا المسلمين بقبول مصيرهم بإعتبارهم رعايا محكومين ؟ وكيف يمكن أن يجعلوا المسلمين تابعين فكرياً ومن ثم مادياً ؟ .. الخ ذلك ما كانوا يجرون وراءه داخل إطار القيم والأنسقة الثقافية الغربية . وقد شكّل هذا الاطار المصدر للإستشراق والمدخل والطريقة لدراسة الإسلام وهو ذاته الإطار الذي قام بتحليله بطريقة ثاقبة كثيرون من بينهم إدوارد سعيد[١٤] . وتركزت الوظيفة الرئيسية لمراكز الدراسات الإسلامية في جامعات كمبردج ، واكسفورد ، وليدن ، والسوربون ، وبرلين حول تخريج موظفين مدنيين مدربين في فن الإدارة الاستعمارية وحول تجهيز بعثات التبشير المسيحية بالمجادلات التي تساعدهم في عملية التنصير وحول إنتاج مجموعة من الدراسات التي تبرر السيطرة الأوروبية على أراضي المسلمين .

ويظهر التراث الاستعماري واضحاً في أغلب مقررات الدراسات الإسلامية الحالية في الجامعات الغربية ، ويقومون بتدريسها بطريقة تجمع بين الخيرية الانسانية المتحمسة والاهتمام بالمصلحة الذاتية الباطنية . ولم تكن الارتباطات بينها وبين السياسة الخارجية أمراً مستبعداً على الاطلاق . ومع ذلك فإن الدراسات الإسلامية في الغرب تمتاز بميزة واضحة : فحيث أن الإسلام يُدرّس باعتباره « مشكلة » — وإن كان ذلك من منظور القيم والثقافة الغربية — فإن هناك تأكيد قوي على التحليل ، وكانت أفضل أعمال الدارسين المستشرقين أعمالا تحليلية : مثل كتاب هودجسون « مغامرة الإسلام » وكتاب د . م . دنلوب « الحضارة العربية حتى سنة ١٥٠٠ بعد الميلاد » .

ومع ذلك فقد اكتسبت الدراسات الإسلامية إهتماماً أكثر تعاطفاً مع التحول الجزئي في تركيب القوة العالمية والثروة الاقتصادية التي حلت حديثاً بأقطار إسلامية معينة . وما يعنيه ذلك فعلا هو أن الدارسين المستشرقين يميلون الآن في تحليلهم إلى معاملة القيم الإسلامية والثقافة الإسلامية داخل معاييرها الذاتية ، فنجد مقررات الدراسات الإسلامية الآن تحوي أعمالا للكتاب المسلمين كما أصبح الإسلام يُدرّس بإعتباره حضارة .

وربما لا نجد إنساناً بذل جهداً يفوق ما بذله هودجسن في تقديمه الإسلام باعتباره حضارة فكتابه المعنون « مغامرة الإسلام » وهو دراسة منظمة وثاقبة للحضارة الإسلامية منذ البداية حتى القرن العشرين وتقع في ثلاث مجلدات يستخدم الآن ككتاب مقرر في أغلب مقررات الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية . بل أن هودجسن قام بصك مصطلحات جديدة ترتبط بما قام به من تحليل مثل « عالم الإسلام » و « تأسلم » الذين يعتبران إثنين من أهم هذه المصطلحات . وقد استخدم مصطلح « عالم الإسلام » مقارنة بمصطلح « عالم المسيحية » لكي يصف المجتمع الذي يسود فيه المسلمون وتسود فيه عقيدتهم ولا يشير المصطلح إلى منطقة ما بهذا الإسم وإنما إلى مجموعة متشابكة من العلاقات الاجتماعية « التي يُمكننا إلى حد معقول أن نحدد لها مكاناً . وبينما لا نستخدم مصطلح عالم الإسلام لكي نصف حضارة ما أو ثقافة معينة فإن مصطلح « تأسلم» قد أستخدم في وصف مثل هذه الحضارة التي تتميز عن عالم الإسلام من الناحية التاريخية بإعتبار أن « تأسلم » تشير إلى المجتمع الذي تكون من المسلمين وغير المسلمين . وقد أراد هودجسن بهذا التمييز أن تكون دراسة الإسلام وتدريسه من منظور المؤرخين المتميزين . بمعنى تركيز الضوء على ما ينفرد به « عالم الإسلام » والنظام « المتأسلم » وأعطائه ما يستحقه من تأكيد وتحليل . ويرى هودجسن أننا نستطيع أن نزيد من فهمنا لعالم الإسلام وأن نعطي الدراسات

الإسلامية اطارا موضوعياً فقط من خلال تركيزنا على ما تتميز به منفردة التجربة الكلية التي نسميها الإسلام . وإذا ما إستخدمنا كلمات هودجسن ذاتها « بالنسبة للمؤرخ المتميز .. فإن عالم الإسلام بإعتباره مجموعة من أنماط التراث الأخلاقية والإنسانية تتميز بالثبات والخصوصية هو الذي يشكل مجال الحركة لهذا المؤرخ . وسواء أدت هذه الأنماط إلى شيء واضح في العصور الحديثة فإن ذلك لا يصل إلى نفس القدر من الأهمية التي تصل إليها سمة الإمتياز (التي تستحقها) بإعتبارها استجابة إنسانية حيوية ومسعى بشرياً لا يمكن لغيره أن يحل محله . ومن خلال هذا الوصف يمكن أن يتحدى (هذا العالم) إحترامنا وإعترافنا الإنساني به حتى ولو كان قد قام بدور أقل بكثير مما قام به في تبيان الرابطة الثقافية الانسانية زماناً ومكاناً وفي إخراج العالم الذي نجده الآن » .(١٦) .

وتعتبر الفكرة التي تنادي بأن تكون دراسة الإسلام وتدريسه من منظور المؤرخ المتميز فكرة قوية فقد إهتم هودجسن بصفة أساسية بالشخصية المتميزة للمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية . ولكن ما ينفرد به الإسلام حقيقة وما يميزه خاصة ليس المجتمع الذي جاء به أو الحضارة التي أنشأها والتي وصلت إلى قمة الانجاز البشري ثم تدهورت وإنما نظرته العالمية فهذه النظرة العالمية هي التي يجب أن تكون البؤرة الأساسية التي تتجمع حولها الدراسات الإسلامية سواء في العالم المسلم أو في الغرب .

الدراسات الإسلامية: منظور مستقبلي :

بالرغم من أن الدارسين المسلمين يُجمعون على أن الإسلام ليس مجرد دين (كما يشير إليه المصطلح الغربي) وإنما طريقة كاملة للحياة وثقافة رفيعة مصقولة وحضارة راقية فإن الإسلام كما رأينا لم يحظ مطلقاً بالنظرة الشمولية في دراسته أو تدريسه . ففي الجامعات المسلمة نجد الدراسات الإسلامية نادراً ما تتخطى حدود الدين والثقافة . وفي المجامع العلمية الغربية مثلما هو الأمر في الحضارة الغربية ذاتها تستحوذهم فكرة غير سوية في التعامل مع « الدين » و « الفلسفة » و « العلوم » بإعتبارها ثلاث مجالات مختلفة للعقل لكل منها طرقها وقوانينها وحقائقها الخاصة بها . وداخل هذا الوسط الفكري فإن الدراسات الإسلامية سواء تمت من خلال منظور مؤرخ متميز أو بإعتبارها مجرد فرع دخيل من فروع المعرفة لن يكون لها في الحقيقة على الإطلاق مكانة أكبر من التي حصلت عليها الدراسات الدينية . ومع ذلك فإن هناك تبصّرات واضحة يجب علينا أن نقوم بها إذا ما قرنّا الطريقة المستخدمة في الدراسات الإسلامية بالطرق المستخدمة في الفلسفة و « العلوم » .

ودعونا نسير مع الافتراض الساذج بأن الغرض من الدراسات الإسلامية في الغرب هو زيادة فهم الإسلام وناسه وثقافته ومجتمعه وحضارته في العالم المتقدم . وإذا ما استرشدنا بمقولة إقبال من أن هدف الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي هو تخريج دارسين متمكنين يمكنهم أن يعالجوا بعض المشكلات المخيفة التي تواجه المجتمعات الإسلامية وربما يضعوا لها حلولا ، فهل يمكننا أن نقترح مدخلا جديداً للدراسات الإسلامية يختلف كلية (عن المدخل الحالي) يستطيع أن يحتوي الحقائق السياسية والتكنولوجية المعاصرة ويخدم كلا الهدفين ؟ وما هي العوامل والاتجاهات التي يجب على هذا المدخل أن يضعها في الاعتبار ؟

لقد وضعت الجامعات في الغرب وفي العالم الإسلامي — حتى الآن — حولها سياجاً واقياً يمنعها من النسيج المتشابك المتسع من المشكلات الاجتماعية والثقافية التي يزخر بها العالم الواقعي من حولها ، ولكن لم يعد من الممكن تجاهل هذه المشكلات وذلك لانها ببساطة قد اكتسبت قوة دافعة ذاتية وأصبحت الآن تهدد بإحتواء الكوكب الأرضي كله وهذه المشكلات معروفة لنا كافة ونحن كلنا ندرك أنها متشابكة بطريقة ما ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض . وسواء كانت هذه المشكلات تدور حول الحرب النووية أو الاتجاهات الديموغرافية أو نقص الموارد أو مشكلات الطاقة أو البطالة الكلية أو مشكلات البيئة أو مشكلات التنمية في العالم الثالث فإنها كلها ترتبط ببعضها وتشكل سوياً ما أطلق عليه نادي روما المشكلة العالمية[(١٧)] . وتعتبر كل مشكلة — داخل هذا المجتمع المعقد من المشكلات — في حد ذاتها كُلا معقداً . وقد يظن المرء — على سبيل المثال — أن مشكلة السكان بسيطة جداً ولكن النظرة الفاحصة عن كثب ستكشف لنا أن القضايا (المرتبطة بها) تتخطى حدود تنظيم النسل إلى التركيب العمري للسكان ومدى سرعة نموه ومعدل التقدم المادي وتيسّر الطعام وما إلى ذلك . وكل هذه المشكلات ليست مجرد مشكلات تكنولوجية ولكنها أيضا ذات أبعاد أخلاقية هامة : وأن أقصى ما نقترحه من حلول فردية أو إجتماعية أو مجتمعية يجب أن تقوم على معايير أخلاقية .

أضف إلى ما سبق أن هذه المشكلات تتغير وتتعقد أكثر وأكثر يوماً بعد يوم وأكثر من هذا أن معدل التغير ذاته يتغير . ولذا فإن المجتمع يمارس دائماً عملية التوافق وإعادة التوافق مع هذا التغير فالتقدم في علم التكنولوجيا الدقيقة وهندسة الوراثة يهدد الآن بإدخال تغيرات أساسية في المجتمع كما تتقدم التفوقيه والذكاء الاصطناعي بخطى ثابتة متوازنة لإدخال تغيرات أساسية أكثر في حياتنا . وهكذا تستمر المسيرة .

وفي إطار هذه الخلفية من الرؤية المستقبلية لن تتهيأ لنا القدرة على مداومة التظاهر بأن ما نتعلمه في الجامعة لا يتصل بمحيطنا الشخصي والمجتمعي ومستقبلهما . ولا يمكننا أن نفترض بسهولة أن مشكلاتنا يمكن حلها في إطار تتابعات منعزلة قائمة على علاقة خطية بين السبب والنتيجة . فنحن في حاجة إلى التعامل مع العالم بطريقة أكثر عمقاً نغوص بها إلى حيث يمكن أن تكون لأعمالنا كلها تأثيرات جانبية خطيرة وتؤدي إلى مجموعة كاملة من التفاعلات والتأثيرات المتشعبة (اللاخطية) . فالتفكير من خلال المنطق القديم القائم على العلاقة بين السبب والنتيجة لا يناسب على الاطلاق موقفنا الحالي . ويدرك أغلب الشباب — سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي — أن ما يتعلمونه لا يُعدّهم لما ينتظرهم من قرارات معقدة يجب أن يتخذوها أو إختبارات أخلاقية عليهم أن يقوموا بها في حياتهم اليومية . فهم يحتاجون إلى طرق جديدة للتعامل مع هذه المشكلات ولكن هذه الطرق لا تناسب أي محتوى دراسي أو منهج مقنن .

ويواجه الذين سيقومون بدراسة الإسلام في المستقبل مسئولية ضخمة فعليهم أن يكونوا مدربين بطرق أحدث تختلف إختلافاً جذرياً عن المدخل التقليدي ، إذا ما كان لهم أن يقوموا بدور فعّال في إيقاظ مشاعر هذه الأمة وفي حل بعض من مشكلاتها الأكثر إلحاحاً .

وهناك تغييران أساسيان يعتبران خروجاً صريحاً على المدخل التقليدي للدراسات الإسلامية نحتاج أن نقوم بهما : أولهما يجب علينا أن نتخلى عن صورة الدراسات الإسلامية بإعتبارها فرعاً صارماً من فروع المعرفة يندرج تحته فروع جزئية تقع في مربعات صغيرة واضحة تحمل عناوين « القرآن » ، « الحديث » ، «الشريعة الإسلامية » ، « التاريخ الإسلامي » ، .. الخ واسمحوا للكاتب أن يسارع بالقول، بأن ذلك لا يعني أننا يجب أن نُسقط المحتوى التقليدي للدراسات الإسلامية بل الأحرى ألا نقوم بتدريسه كمحتوى مستقل منفصل عن الواقع . علاوة على ذلك لم يعد ضرورياً التأكيد التقليدي (على بعض الأمور) فمثلا ليس من الضروري حفظ كل الآثار الصحيحة وآراء الفقهاء القدامى عن ظهر قلب وهي أمور كانت تستنفد من الدارسين وقتا طويلا وطاقة كبيرة فقد أصبح بامكان الدارسين — حتى في أفقر البلاد الإسلامية — الحصول على هذه الأمور من الحاسبات الآلية المصغرة الخاصة بهم بلمسة زر ، ومن ثم فقد أصبح التأكيد على الحفظ الأهم وتعلم الحقائق الآن أمراً عفا عليه الزمن وأصبح التأكيد الحديث على التحليل وحل المشكلات الأخلاقية والخلقية — أو بإختصار التفكير داخل أطر إسلامية . ولذا فالدراسات الإسلامية يجب أن تتطرق إلى كافة المشكلات المعاصرة بغض النظر عن مدى إتصالها أو بعدها عن الإطار القديم .

إن الفهم المتزايد للروابط والتفاعلات بين المجالات المختلفة للمعرفة والمداخل إلى إكتشاف المعرفة الجديدة التي إكتسبناها تفرض الحاجة إلى تبني مدخلا ديناميا ملتزماً : وذلك يعني إلى حد ما عودة إلى الواقع الذي نرى فيه وحدة المعرفة كلها والذي يعتبر حجر الأساس للنظرية القديمة للتربية الإسلامية . وذلك هو ما يربطنا بالتراث .

وعلى هذا الأساس فإن الدراسات الإسلامية يجب أن تدرس ويتناولها البحث من خلال منظور متعدد الفروع ومتداخلها . فالمدخل متعدد الفروع يستخدم فروعاً مختلفة من المعرفة لكي ندرس موضوعاً خاصاً ويحاول أن يخلق صورة كاملة شاملة . فعلى سبيل المثال فإن دراسة الدولة التي أقامها النبي محمد ﷺ في المدينة بإستخدام نظريات علم الانسان الاجتماعي وأدواته وكذا العلوم السياسية وتاريخ التقنيات سوف يمكننا من مزيد من التبصّر لا يتهيأ لنا في كتاب تقليدي من كتب السيرة . كما أن المدخل المتداخل الفروع سيستخدم عدداً من فروع المعرفة لكي يفسّر أحداثاً معينة ومواقف خاصة ويحاول بذلك إعطاء منظور جمعي . فالهجرة مثلا يمكن أن ندرسها عن طريق فحص العمليات التاريخية للتغير الاجتماعي وعن طريق تحليل الجوانب النفسية والاجتماعية للمجتمع المكيّ والأسباب المعينة التي دفعت النبي محمد ﷺ إلى الهجرة إلى المدينة . مرة أخرى فإن النتيجة النهائية سوف تكون أكثر عمقاً من تلك التي يمكن أن نجدها في أعمال الدارسين الجدد . فالدارسون الذين تلقوا تدريباً في المدخل متعدد الفروع ومتداخلها للدراسات الإسلامية هم فقط الذين يستطيعون معالجة مشكلات المجتمعات المسلمة المعاصر منها والمستقبل والتي تتميز بالتعقيد وتعدد الأبعاد .

وإذا ما تطورت الدراسات الإسلامية في شكل موضوع متعدد الفروع ومتداخلها فإن الإسلام حينئذ لا يمكن أن يدرّس بإعتباره دينا أو ثقافة أو حتى حضارة .. وذلك هو الخروج الثاني عن المدخل التقليدي فالإسلام يجب أن يقدّم بإعتباره نظرة عالمية ومن خلال ذلك فقط يمكنه أن يحل مشكلات معتنقيه ومن خلال ذلك فقط يمكنه أن يعطينا منظوراً متميزاً فريداً للمشكلات الروحانية والثقافية والاجتماعية والتكنولوجية والعلمية والاقتصادية والسياسية التي تواجه الانسان . وعلى أساس أنه منظور عالمي فإنه سيكون معرضا للبحث باستخدام أدوات وطرق يستخدمها أي فرع من فروع المعرفة وتلك يمكن أن تزيد من فهمنا لمشكلات البشرية . وعلاوة على ذلك فإنه كمنظور عالمي يرتبط بالمسلمين مثلما يرتبط بالغرب الذي يتوق لطرق ووسائل بديلة لحل مشكلة الاغتراب التي يعاني منها .

وتعتبر المفاهيم هي المكونات الرئيسية للمنظور العالمي . فالمفاهيم هي التي تشكّل

المجتمع والثقافة والحضارة . وإطار المفاهيم الذي يعتمد عليه المنظور العالمي للإسلام يمد الحضارة الإسلامية بالأعمدة التي تحملها ووسائل حل المشكلات الأخلاقية والخلقية والاجتماعية والعملية . وهذه المفاهيم هي التي تمد المجتمع الإسلامي بالخطوط التي يسترشد بها في سياسته وتعطي معنى لأفعاله . إن ما حققته مجتمعات إسلامية معينة من نجاح وما أصابها من فشل في أزمان ومناطق محددة قد اعتمد على قدرتها على إعطاء الصفة الاجرائية لهذه المفاهيم وفهمها فهماً جديداً في مواجهة الأحداث التاريخية والمواقف الاجتماعية الجديدة والإكتشافات والمستحدثات ، وإن هذه المفاهيم هي التي جعلت الإسلام عالمياً وخالداً .

ومن هنا يجب على الدراسات الإسلامية أن تُقدم لطالبها وحدة مركزية من المفاهيم القرآنية مثل التوحيد ، والرسالة ، والدين ، والآخرة ، والعبادة ، والعلم ، والجهاد ، والاجتهاد ، والاستحسان ، والشورى ، والأخوة ، والأمة ، والمحاسبة ، والحدود ، والحسبة ، والاصلاح ، والحكمة ، والحياء ، والتزكية ، والوقف — وتلك المفاهيم يتم دراستها من خلال منظور متعدد الفروع ومتداخلها ، كما يُقدّم المنظور العالمي للإسلام على أساس أنه بلد يجب أن تُرسم له خريطته وتشكل المفاهيم القرآنية الشبكة الرئيسية لهذه الخريطة كما يشكّل القرآن والسيرة والشريعة والتاريخ الإسلامي أدوات الفهم التي تعتبر أساسية لرسم خريطة هذا البلد . وتعتبر عملية رسم خريطة لبلد ما — مثل تعلم التعامل مع المفاهيم — عملية يتحقق منها مزيد من الوعي الذاتي بالبيئة المحيطة بالمرء . فنحن قد نعيش في بلد معين ونعرف جباله وأنهاره وطريقنا حوله ولكننا قد لا نكون على وعي به بطريقة موضوعية تلك الطريقة التي نحتاجها إذا ما أردنا رسم خريطة له . فنحن نستطيع أن نجد طريقنا من مدينة لأخرى ونعرف المناطق الخضراء والبقع الصحراوية ولكننا لا نستطيع أن نرسم لها رسماً كروكياً على الورق بأي قدر من الدقة لأننا لا نعرف البلد بهذه الطريقة بالذات . ونحن نطلب من الدارس أن يكون على وعي ذاتي بالمفاهيم التي أخذها مأخذ التسليم داخل الأطر ذات الفروع المتعددة والمتداخلة . وهو يتعلم ألا يربط بين هذه المفاهيم وبين التاريخ فحسب وانما بينها وبين الواقع المعاصر أيضا فهو يتعلم كيف يتعامل مع المفاهيم ويفكر من خلال المنظور العالمي للإسلام . كما يبدأ في تشكيل مناظير إسلامية لقضايا التنمية ومشكلات الطعام والتوافق التكنولوجي والمشكلات المعاصرة الأخرى .

وعلى سبيل المثال فلنبحث المفاهيم الآتية : الدين ، المؤمن ، الأمة ، الخليفة ، الشورى ، الطاعة ، الشريعة ، الجهاد ، الأموال .. وهي المفاهيم التي يجب أن تشكل أساس أي نظرية سياسية إسلامية تحوز

الثقة . يكتشف الطالب أولا ما يقوله القرآن عن هذه المفاهيم وكيف قام النبي محمد ﷺ بتجسيدها في الدولة التي أقامها في المدينة ، ثم يكتشف بعد ذلك ماذا قال مفكرو الإسلام والمتمعنين فيه عن هذه المفاهيم وكيف تم وضعها في صورة إجرائية في المجتمعات الإسلامية الأخرى خلال التاريخ . وأخيراً يدرس كيف يمكن أن تستخدم أدوات وطرق البحث والدراسة المستخدمة في العلوم السياسية المعاصرة وفروع المعرفة الأخرى لكي نحصل على فهم جديد لهذه المفاهيم وكيف يمكن أن تكون الأساس لنظرية معاصرة ترتبط بالإسلام . وهكذا يتعلم الطالب القرآني بان يتعرف على مفاهيمه الأساسية ويتعلم السيرة بأن يكتشف الدور الذي قامت به هذه المفاهيم في حياة النبي ﷺ كما يتعلم التاريخ الإسلامي ليس بإعتباره مجموعة من الحقائق الميتة البعيدة يقدمونها له في إطار زمني يبدأ من الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام إلى القرن العشرين وإنما من خلال رؤية الكيفية التي تم بها وضع هذه المفاهيم في صورة إجرائية في المجتمعات الإسلامية السابقة . بينما يعطيه التحليل متعدد الفروع ومتداخلها تبصراً معاصراً في هذه المفاهيم .. ذلك التبصّر الذي يحتاجه إذا ما أقدم على علاج مشكلات مجتمعه ، فيشعر أن القوة الكلية للتاريخ الإسلامي واقع دينامي حي وتجبره هذه العملية على أن يفكر ويبحث عن الحلول من داخل الرؤية العالمية للإسلام .

ومن الواضح أن مثل هذا المدخل للدراسات الإسلامية لا يمكن أن ينفصل عن البحث . فبهذا المدخل الدينامي الشمولي القائم على التحليل المفاهيمي متعدد الفروع ومتداخلها يتطلب البحث المستمر . وفي هذا الاطار لم يعد التعلم أحادي الاتجاه بين المدرسين ذوي السلطة والمكانة العلمية وبين المتعلمين ، فالمدرسون يتعلمون من التلاميذ والبحث هو المعيار الوحيد للتدريس ومن ثم فإن المكان النموذجي للدراسات الإسلامية في الجامعة هو معهد مستقل حيث يسير البحث والتدريس جنباً إلى جنب .

إن النظريات والنماذج والتحليل والتي تعتبر السمات التي تعطي كياناً حيّاً لأي فرع من فروع المعرفة تغيب عن الدراسات الإسلامية المعاصرة غياباً ملموساً . إن المفاهيم هي الوحدات الصغرى للنظريات والنماذج ومثلما تتحد الكلمات لتكوّن الجمل تتحد المفاهيم لتكون النظريات . ولذا فإن إكتساب مفهوم ما يعني في المقام الأول أن يتعلم ، كما أن إحراز هذا المفهوم والتمكن منه يعني في المقام الأول أن نعرف وعلاوة على ذلك فإن تعلم المفهوم والتمكن منه يعني أن نكون قادرين على عمل شيء ما — كأن نبني نظرية أو نصمم نموذجاً أو نحل مشكلة . ولذا فإن الدراسة والبحث كلاهما مهم في التحليل المفاهيمي — إن بإمكاننا أن نزود أولئك الذين سيضطلعون بدراسة

الإسلام في المستقبل بالأدوات العقلية الأساسية التي يحتاجونها لخدمة « الأمة » ، وذلك عن طريق ترسيخ جذور الدراسات الإسلامية في التحليل المفاهيمي متعدد الفروع ومتداخلها فإن التحديات التي تنتظرهم لا يمكننا التقليل من شأنها والتحليل المفاهيمي سوف يعطي للدراسات الإسلامية معنى ويمدها بإطار للتفكير وإلا فانها قد تضيع تحت ثقل الحقائق الميتة التي تهيم على وجهها بلا طريق مرسوم أو هدف واضح بين المستنقعات الواسعة للمجادلات اللاهوتية .

المراجع الأجنبية

(١) - Allama Muhammad Iqpal, some thoughts on Islamic studies In **Thoughts and Reflections of Iqbal** edited by syed Abdul Vahid Ashraf, Lahore, 1964, p.p. 103 - 110

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٠٥

(٣) نفس المرجع السابق ص ١٠٦

(٤) نفس المرجع السابق

(٥) - A.M. Mohamed Mackeen Islamic studies as a University Discipline **Islamic Review** 57 [5] 13-18 [May 1969]

(٦) نفس المرجع السابق ص ١٥

(٧) - Nuri Eren, **Turkey Today and Tomorrow**, London 1963 p 201

(٨) نفس المرجع السابق ص ٢٠٢

(٩) مرجع مكين سبق ذكره

(١٠) من أجل تقرير عن تاريخ الأزهر وعملية تعصيره يرجع إلى مرجع التالي :

Bayard Dodge **Al Azhar A Millennium of Muslim Learning**, Middle East Institute washington, 1974

(١١) من اجل التعرف على ما اشير إليه من تطور النظرية القديمة للتربية الإسلامية يرجع إلى :

M. Nakosteen, **History of Islamic Origins of Western Education**, University of Colorado 1974, A.L. Tibaur, Islamic Education, Lazac, London 1972 Chapters 1-3, and 8 wagar Ahmed Husaini, **Islamic Environmental Systems of Engineering**, Macmillan, London 1980 Ch3

(١٢) - A.M Mohamed Macheen Islamic Studies as a University Discipline Part2 **Islamic Review**, 57 [6] - 36 - 38 [June 1969] p 36

(١٣) - Marshall G.S. Hodgson, **The venture of Islam**, University of Chicago press Chicago, 1974 Volume 1 p 39

(١٤) Edward Said ,**Orientalism**

(١٥) Longman. London 1971

(١٦) Hodgson p 26

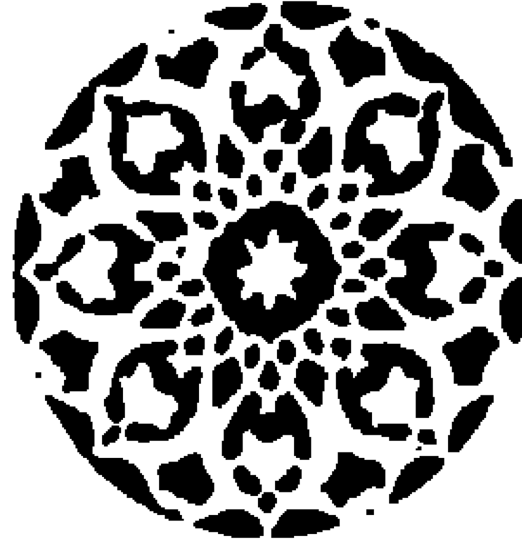
(١٧) يعتبر نادي روما The Club of Rome مسئولا عن عدد من التقارير عن المشكلة العالمية أشهرها بالطبع التقرير بعنوان The limits of Growth « محددات النمو » تأليف D.Medadowsetal 1972 New York,. Potamic Associates والذي قيل عنه انه اهم

كتاب في القرن العشرين ولكن يمكن التعرف على عمل أكثر تنويراً وهو كتاب Mankind at turning point البشرية عند نقطة التحوّل تأليف .London, 1977 Hutchinson M Meszanic and E. Pestal ويمكن الرجوع ايضا إلى كتابين الفهما .C.H Waddington تحت عنوان Man Made futures, jonthan cape, London 1977 Tools for thought Croom Helm London 1978 وقد قام Stephen Cotgrone بتلخيص ارهاصات المستقبل الحالية في كتابه

Calastrophe of Cornucopia, Wiley Chichster 1982.

ويمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف الحالي بعنوان **The Future of Muslim civilization Croom Helm, London 1979** من اجل منظور إسلامي للمستقبل .

(١٩) في كتاب طبيعة النظرية السياسية الإسلامية **The Nature of Islamic Political Theory.** (معارف ، كراتشي ١٩٧٥) يحاول محمد عزيز أحمد بناء نظرية سياسية إسلامية قائمة على مفاهيم الدين ، المؤمن ، الملا ، الملك ، والخليفة ، والشورى ، الطاعة ، الشريعة ، الجهاد ، الأموال ، الخير . ويفيد هذا تحليلاً مفاهيمياً عميقاً مثلما يجده المرء في الدراسة الإسلامية المعاصرة . ومع ذلك كان من الممكن أن يستطرق أكثر بأن يضع دراسته في اطار منظور متداخل الفروع .



قضية العلم والمعرفة

عند المسلمين

كارم السيد غنيم

مدرس مساعد ـــ كلية العلوم

جامعة الأزهر القاهرة

لقد كانت خلافة آدم وبنيه في الأرض ، واسجاد الملائكة له إجلالاً لما خلقه الله فيه **من عقل ذي قدرات علمية وإدراكات معرفية** ، وما أبدعه الله فيه من قلب مملوء بالمشاعر الفياضة والأحاسيس اللطيفة ، **﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ﴾** . (البقرة/٣١) ، وكان التوجيه الإلهي لرسولنا ﷺ بدوام طلب الزيادة من العلم في قول الحق تبارك وتعالى **﴿ وقل رب زدني علما ﴾** (طه/١١٤) ، وأتباع رسول الله وأمّته قاطبة موجه إليها هذا الأمر إلى يوم القيامة . وأما ورثة رسول الله المخلصون وهم العلماء فإنهم يذركون الدلالات البينات من القرآن على ما فيه من سعادة الدنيا والآخرة **﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾** (العنكبوت/٤٩) ، ومن ثَمّ فلقد رفع الله شأن المؤمنين العلماء في درجات الحياة الباقية حين قال ولم يزل قائلا سبحانه **﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾** (المجادلة/١١) .

ولما كان الأمر كذلك فإن موضوع بحثنا هذا لهو أشرف موضوع وأعظمه ، ولعل ذلك يتضح بجلاء في فصوله التي تصل إلى خمسة ، **هي : الأول في رفعة العلم ومكانة** أهله ، والثاني في مناهل العلم المتنوعة ، والثالث في مجالات العلوم المختلفة في المنظور الإسلامي ، والرابع في جوانب المنهج الإسلامي للعلوم المقصودة ، والخامس في حتمية ارتباط العلم بالدين وجريمة الفصل بينهما .

« الفصل الأول »
رفعة العلم ومكانة أهله

يقول الحق جل وعلا ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾ (آل عمران/١٨) ، هكذا يشهد الله سبحانه أولى العلم على أجلِّ مشهودٍ عليه وهو توحيده ، وهذا يدل على فضل العلم وعلو منزلته من وجوه عدة[١] منها :

أشهد الله سبحانه نفسه ثم خيار خلقه وهم الملائكة والعلماء من عباده ، وفي هذا فضل لا يدانيه فضل ، حيث اقترنت شهادة العلماء من البشر بشهادة المولى عز وجل وكذا بشهادة الملائكة على أعظم مشهود له ، وفي هذا تزكية لهم وعلو قدر وإقرار بأنهم عدول خلقه أي أزكاهم وأعلاهم وأجلهم . يقول رسول الله ﷺ (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، **ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين** وتاويل الجاهلين) .

جعل الله سبحانه بمقتضى النص القرآني السابق شهادة علمائه من عبادهِ حُجة على المنكرين لوحدانيته ، فكأنما العلماء بهذا أدلة لله على آيات توحيده ، وكفاهم بهذا شرفاً وعظمة في الدنيا والآخرة .

كما يلاحظ أن « و » قد ربطت بين الله وبين الملائكة وبين العلماء من عباده البشر وهذا يدل دلالة قوية على شدة ارتباط شهادتهم بشهادته ، وأن الله سبحانه يجري ما شهد هو به عن نفسه على ألسنتهم ، وكفاهم بهذا فخرا .

فهؤلاء العلماء من البشر شهدوا بوحدانية الله وأفردوه بكل صفات الجلال والجمال وأعلنوا إقرارهم هذا فتبعهم الناس على نهجهم ، فكان لهم مثل أجرهم .

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ (الزمر/ ٩) ، ويقول أيضا ﴿ **لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنّة** ﴾ (الحشر/ ٢٠) ، وبذلك يكون **الله قد نفى التسوية بين أهل العلم وبين غيرهم** من الخلق كما نفى التسوية بين أهل الجنة وبين أهل النار ، وفي ذلك غاية الفضل والشرف لأهل العلم والعاملين في حقله .

كما أن الحق جلّ وعلا يقرر في موضع آخر في كتابه الكريم ﴿ **أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى** ﴾ (الرعد/ ١٩) ، فأهل الجهل عميان ، كما وصفهم الله في مواضع أخرى بأنهم صم بكم عمي فهم لا يفقهون .

يقول الحق تبارك اسمه ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إنْ كنتم لا تعلمون** ﴾ (النحل/ ٤٣) . وأهل الذكر هم أهل العلم ، فنعرف الأمر الإلٰهي بالرجوع إليهم وسؤالهم في أمور ديننا وأمور دنيانا ، كلٌّ منهم حسب ما أوتي من سعة أفق في مجالٍ من مجالات العلم .

يقول الله سبحانه ﴿ **بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلاّ الظالمون** ﴾ (العنكبوت/ ٤٩) ، وفي هذا مدح وثناء لأهل العلم ومنقبة لهم ومفخرة ، حيث أنهم أهل لثبات العقيدة وإبراز آيات الله للبشر والدعوة إليها .

ويكفي العلم شرفاً أن يُوصِي الله سبحانه وتعالى خاتم رسله محمداً ﷺ بأن يطلب العلم على الدوام ﴿ **وقل رب زدني علما** ﴾ (طه/ ١١٤) ، والله سبحانه هو المصدر المباشر لعلم النبي عليه الصلاة والسلام .

رفع الله أهل العلم درجات ، فقال . ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير** ﴾ (المجادلة/ ١١) ، ولقد أخبر الله برفع الدرجات في كتابه العزيز في أربعة مواضع ، منها هذا الموضع ، وموضع يذكر فيه أهل الإيمان ، وموضع لأهل العمل الصالح ، والرابع لأهل الجهاد ، وبالنظر فيها جميعا نجد أن رفعة الدرجات تعود كلها إلى العلم والجهاد اللذيْن بهما قوام الدين .

أخبر الله سبحانه وتعالى بأن أهل العلم هم أهل خشيته لأنهم أقدر الناس على معرفته ومعرفة جلاله سبحانه ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماءُ** ﴾ (فاطر/ ٢٨) ، ثم يبيّن ما أعدّه لهم من جزاء فيقول ﴿ **جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه** ﴾ (البينة/ ٨) .

يعلي الله سبحانه قدر العالِمين لأنهم أقدر الناس على فهم أوامره وأمثاله التي يضربها للبشر في القرآن ﴿ **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالِمون** ﴾ . (العنكبوت/ ٤٣) ، ذلك لأن العالِم كلما عمق علمه ازدادت معرفته بالله وإدراكه لمقاصد آياته وأسرار كنهها ، حتى أنه رُوِيَ أن بعض السلف الصالح كانوا يقرءون القرآن فيمرون على مَثَلٍ من أمثاله المضروبة فيه فيحاولون فهمه فإن عجزوا عن إدراكه بَكَوْا على عجزهم عن الفهم الذي أخرجهم من دائرة العالِمين الذين أشارت إليهم الآية السابقة .

معنى « الحكمة » باختصار هو إصابة الحق والعمل به ، وهي مهمة العلم الذي يَرْدُفُهُ صالح العمل ، ولقد أخبر الله سبحانه بأن من يُؤْتَ الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴿ **يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا** ﴾ (البقرة/ ٢٦٩) .

إن فضائل الله على عباده العلماء كثيرة ومنها أنه يَسَّرَ لهم العلم فمنحهم القدرة على إدراكه ووهبهم سبيل الغوص فيه ، وأعظم مخلوق وهبه الله هذه المواهب هو رسول الله ﷺ ﴿ **وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما** ﴾

(النساء/١٣) ، كما أنه سبحانه يذكّر عباده المؤمنين بهذه النعمة ويأمرهم بشكرها ﴿ **كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون** ﴾ (البقرة/١٥١) .

في قصة خلق آدم يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ (البقرة/ ٣٠ — ٣٢) . وفي هذا النص القرآني بيان لفضل العلم ورفعة شأنه على التفصيل التالي :

عندما قال الله سبحانه للملائكة ﴿ **إني أعلم ما لا تعلمون** ﴾ مجيبا عن سؤالهم ﴿ **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء** ﴾ ، فهو سبحانه الذي يعلم بواطن الأمور وحقائقها ممّا لا قِبَل للملائكة بعلمه ، فكان أنْ خلق الله خليفة من طين هو آدم ورفعه على الملائكة المقربين ، ومن ذريته أيضا مَنْ هو كذلك ، وهم الرسل والأنبياء والشهداء والصديقون والصالحون و ...

ولقد ظهرت الخاصيّة التي ميَّز الله بها خليفته — وهي العلم — حينما أمره الله بذكر أسماء الملائكة ﴿ **يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم** ﴾ ، وأصبحت صفة العلم هي الصفة المميزة له عن سواه ، وهكذا لا يتميز الإنسان إلا بما أوتي من علم .

من المعلوم أن العلم نور يقذفه الله في قلوب عباده الذين عرفوا أنفسهم فعرفوا ربهم فأحسنوا خلافتهم المنوطة بهم في الأرض ، وهذا النور هو القاشع لظلام الجهل والماحي لظلمات الغرور وسائر ضروب الآفات والأمراض ، إذاً فالعلم بحقٍّ هو اكسير الحياة الذي افتقده إنسان فإنه يفتقد الحياة نفسها ، فهو ميّت في صورة حي ﴿ **أوَمَنْ كان مَيْتًا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها** ﴾ (الأنعام/١٢٢) ، ﴿ **ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم** ﴾ (الحديد ٢/١) . ﴿ **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور** ﴾ (البقرة/ ٢٥٧) .

كفى العلم شرفاً أنه طلب الأنبياء من الله سبحانه ، فهو المصدر الأعلى والأعظم للعلم ، فهذا يوسف عليه السلام يقول الله على لسانه ﴿ **رب قد آتيتني من الملك وعلّمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا**

والآخرة توفني مسلما وألحقني بالصالحين ﴾ (يوسف/ ١٠١) ؛ وهذا يعقوب عليه السلام يذكره الله بأنه ذو علم أفاضه الله عليه ﴿ ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلّا حاجة في نفس يعقوب قضاها وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (يوسف/ ٦٨) ؛ وهذا داود وسليمان ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وسخرنا مع داود الجبال يُسبّحْنَ والطير وكنا فاعلين * وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون ﴾ (الأنبياء/ ٧٨ ــ ٨٠) ؛ وفي قصه موسى مع العبد الصالح التي فَصَّلَتْها سورة الكهف دليل واضح على سمو العلم ورفعة مكانة العلماء وعظم قدرهم ، فموسى نبيٌّ ورسول وكليم الله ورغم ذلك يرتحل طلبا للعلم من عَبْدٍ وَهَبَهُ الله من علمه ﴿ قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما عُلِّمتَ رشدا ﴾ (الكهف/ ٦٥) ؛ ثم يمتن الله على نبيه عيسى بن مريم عليهما السلام فيقول ﴿ وإذ علّمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ... ﴾ (المائدة/ ١١٠) ؛ ثم يأمر الله رسوله محمداً صلوات الله وسلامه عليه أن يلتمس العلم بالدعاء ﴿ فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رَبِّ زدني علما ﴾ (طه/ ١١٤) .

يقسم الله سبحانه بأن الناس كلهم خاسرون إلا هؤلاء الذين وصفهم في صورة العصر حيث يقول : ﴿ والعصر * إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (سورة العصر) ، فكمال الإنسان يتحقق بخطوات أربعة : معرفة الحقيقة والعمل بها ، ثم تعليم العلم لمن لا يعلم ، ثم الصبر في طلبه ، وكذا العمل به ، وعلى تعليمه من لا يعلمه . مما جعل الإمام الشافعي رضي الله عنه يقول عن سورة العصر : لو فَكَّرَ الناس كلهم في هذه السورة لكفتهم (أي لحققت غرضهم والمطلوب منهم في دنياهم) فنهاية الكمال أن يكون الإنسان كاملا في نفسه ثم مكمِّلا لغيره ، فكماله في نفسه يتحقق بإصلاح قوتَيْن : قوة علمية بالإيمان ، وقوة عملية بالأعمال الصالحة ، وتكميله غيره يتحقق بتعليمه إياه وصبره عليه وتوصيته بالصبر على العلم وعلى العمل .

ولقد امتن الله سبحانه على عباده بفضل العلم الذي أودعه قلوبهم وعقولهم فأقسم بآلة العلم ورمزه وهي القلم ، وقَسَمُهُ إنما هو تشريف للمقسوم به ﴿ ن والقلم وما يسطرون ﴾ (القلم/ ١) ، ثم هو سبحانه يوجه إلى أولى وسائل العلم وهي القراءة حين يقول في أول وحي أنزله على خاتم رسله ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ (العلق/ ١) .

أما سُنَّةُ رسول الله محمد ﷺ فزاخرة بالنصوص التي تأمر بالعلم وتحضّ عليه وتعلي قدره ومكانة أهله ، نسوق منها :

ورد في الصحيحين من حديث لرسول الله ﷺ رواه معاوية : (مَن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) ، حيث أن خير الدنيا وخير الآخرة مجموعان في الفقه في الدين ، وفقه دين الله هو العلم به .

ورد في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : « إن مثل ما بعثني الله به من الْهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا ، وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل مَنْ فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم ، ومثل مَنْ لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسِلْتُ به) ، في هذا الحديث الصحيح نرى رسول الله ﷺ يقسّم الناس من حيث انتفاعهم بالعلوم ثلاثة أقسام : قِسْم تلقّى العلوم فأثمرت فيه فعمق فهمه لها حتى انتشرت على من حوله من اخوانه وانتشرت في العالمين ، وقسْم حفظ العلم وضبطه ولم يرزقه الله القدرة على فهمه وفقهه فلم يتمكن من فهم معانيه ففقد القدرة على الاستنباط منه ولكن الناس ينتفعون منه ، وأما القسم الثالث فهو أولئك الذين لم يجد العلم إلى قلوبهم وعقولهم سبيلا . ولقد شبه رسول الله ﷺ العلم والهدى بالغيث الهاطل من السحاب لوجود الشبه بينهما وهو الإحياء ، فالغيث يحي الأرض فتنبت الزروع والثمار التي هي غذاء الأبدان للإنسان والحيوان ، وأما العلم والهدى فهو غذاء الروح والعقل والوجدان وبه يتم عمران الدنيا وصلاح أمرها ، هكذا نجد الرسول ينبّه إلى شرف العلم وفضله ، وشقاء مَنْ ليسوا من أهله ، كما يدلنا الحديث إلى ضرورة العلم للناس كضرورة الغيث للأرض .

ورد في الصحيحين من حديث سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ قال لعلي بن أبي طالب وهو متوجه إلى سفر : « لأن يهدي ـــ الله ـــ بك رجلا واحدا خير لك من حُمُرِ النَّعِم) ، فعمل العالم في هداية الناس ذو شأن عظيم عند الله حتى ولو اهتدى شخص واحد بعلم هذا العالم فذلك خير له من متاع كثير في الدنيا ، فما بالك بمن تهتدي به طوائف كثيرة من الناس .

ورد في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (من دعا إلى هُدَىً كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا) . هكذا يدفعنا رسول الله ﷺ إلى أن نكون مهتدين وأن نكون أيضا هداة وقدوة صالحة وأسوة طيبة دالّين على الخير ووسيلة إلى الحقّ .

روى الترمذي عن أبي أمامة الباهلي قال : ذُكِرَ لرسول الله ﷺ رجلان أحدهما عالم والآخر عابد ، فقال رسول الله ﷺ : (فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم) ثم قال ﷺ : (إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض ، حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر ، لِيُصَلُّون على معلمي الناس الخير) وصلاة الله رحمة بالعبد ، وصلاة الملائكة وغيرهم استغفار للعبد وطلب الرحمة من الله له .

روى أبو داود والترمذي من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (مَنْ سلك طريقا يبتغي فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة ، وان الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم ، وان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ، إن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لو يورثوا دينارا ولا درهما وإنما وَرَّثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر) ، ولهذا الحديث شرح وتفصيل يضيق المقام هنا عن إيراده أو حتى إيجازه فمن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى كتاب (مفتاح دار السعادة) لابن القيم ، وكتاب (بهجة النفوس) لابن أبي جمرة ، وغيرهما من ذخائر العلماء المسلمين .

ورد في صحيح البخاري من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : (خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه) وتعلُّم القرآن هو فهمه وإدراك مدلولاته وأحكامه ، ويحتاج ذلك إلى ارتقاء الإنسان في علوم أساسية كثيرة من لغة وأحكام وتشريع وقصص وأمثال ومعارف كونيّة وغيرها .

روى الترمذي عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : (من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع) ذلك لأن طلب العلم وتعليمه ضرب من ضروب الجهاد .

روى الترمذي وغيره عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال : (لن يشبع المؤمن من خير يسمعه حتى يكون منتهاه الجنة) ولهذا كان أئمة الإسلام إذا قيل لأحدهم : إلى متى تطلب العلم ؟ يقول : إلى الممات .

روى الترمذي أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ : (الكلمة الحكمة ضالة المؤمن ، فحيث وجدها فهو أحق بها) والكلمة الحكمة يقصد بها العلم ، وضالة أي وسيلة ، وفيه أمر باستخدام العلوم النافعة من أي وجه يمكن الحصول عليها .

روى الترمذي أيضا عن أبي سعيد أنه كان يحتفي بطلاب العلم الوافدين في طلبه ويقول : مرحبا بوصية رسول الله ﷺ : (إن الناس لكم تُبَّع ، وان رجالا يأتوكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين ، فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيراً) .

روى الترمذي أيضا عن سخبرة* عن النبي ﷺ أنه قال : (من طلب العلم كان كفّارة لما مضى) أي أن سعيه في طلب العلم النافع يكفّر عنه ذنوبه الماضية .

روى عن رسول الله ﷺ من طريق أبي العلاء عن الحسن : (من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحي به الإسلام ، فبينه وبين الأنبياء في الجنة درجة النبوة) .

روى عن رسول الله ﷺ : (يجمع الله تعالى العلماء يوم القيامة ثم يقول : يامعشر العلماء : إني لم أضع علمي فيكم إلاّ لعلمي بكم ، ولم أضع علمي فيكم لأعذبكم ، اذهبوا فقد غفرت لكم) .

روى أبو يعلي الموصلي في مسنده من حديث أنس بن مالك مرفوعا إلى النبي ﷺ أنه قال : (طلب العلم فريضة على كل مسلم) .

ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له) .

روى الطبراني عن رسول الله ﷺ : (يوزن مداد العلماء بدماء الشهداء يوم القيامة) .

روى الطبراني أيضا عن رسول الله ﷺ : « ساعة عالم متكيء على أريكته ينظر في علمه خير له من عبادة مائة عام) ، والمقصود بالعبارة هنا النوافل .

روى أصحاب السنن عن رسول الله ﷺ : (لا يزال المرء عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل) .

روى الطبراني عن رسول الله ﷺ : (إذا طلع عليَّ يوم لم أزدد فيه علما يقربني من ربي ، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم) .

حث رسول الله ﷺ مَن يبلغه شيئاً من علم أن يبلّغه غيره من المسلمين ، فقال فيما رواه البخاري في صحيحه : (ليبلّغ الشاهد الغائب ، فان الشاهدَ عسى أن يبلغ من هو أوعى منه) فَرُبَّ غائب أوعى من شاهد .

دعا رسول الله ﷺ إلى تعليم العلم للناس ، روى الدارمي في سننه : (تعلّموا العلم وعلّموه للناس) .

وضح رسول الله ﷺ أن ثواباً عظيماً يعود على المسلم من جرّاء بذله علمه للناس فقال فيما رواه ابن ماجه في سننه : (ان مما يلحق المؤمن من عمله عِلْماً علّمه ونشره) ، وأيضا ما رواه ابن ماجه عنه ﷺ : (أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم علماً ثم يعلمه لأخيه المسلم) ، وفي رواية أخرى : (من علّم علماً فله أجر من عمل به لا ينقص من أجر العامل) .

وفضّل رسول الله ﷺ طلب العلم والسعي في تحصيله على العبادات النافلة في قوله الذي رواه ابن ماجه في سننه : (ولئن

تغدو فَتَعَلَّمْ باباً من العلم ، عُمِلَ به أو لم يُعْمَلْ ، خير من أن تصلي ألف ركعة) .

أما الأخبار والآثار الواردة عن سلف الأمة وأئمتها في فضل العلم وأهميته وضرورته فكثيرة نقتطف منها :

روى الخطيب عن أبي هريرة أنه قال : لَأَنْ أَعْلَمَ باباً من العلم في أمر أو نهي أحبّ إليّ من سبعين غزوة في سبيل الله . والمقصود الجهاد بدون علم يقيني ، لأن الأعمال بدون علوم تقوم على أساسها خسران ووبال .

روى الخطيب أيضاً عن أبي الدرداء أنه قال : مذاكرة العلم ساعة خير من قيام ليلة . وقيام الليلة هو احياؤها بالعبادات .

ولقد صرح أكثر الأئمة أن أفضل أحوال المسلم بعد أداء الفرائض المكتوبة عليه هي طلب العلم وتعليمه وإبراز جوانب عظمة الإسلام فيه ، فهذا عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين يصرّح بأن لولا ثلاثة لما رأى لبقائه في الدنيا من خير : الصلاة والعلم والجهاد ، وهذه أمور اجتمعت في الصحابة .

في رواية الخطيب وأبي نعيم وغيرهما عن معاذ بن جبل أنه قال : تعلّموا العلم فإن تعلّمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومدارسته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يحسنه صدقة ، وبذله لأهله قربة ، به يُعْرَفُ الله ، وهو الأنيس في الوحدة ، والصاحب في الخلوة ، والدليل على السراء ، والمعين على الضراء ، والوزير عند الأخلّاء ، والقريب عند الغرباء ، ومنار سبيل الجنة ، يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة وسادة ، يُقْتَدَىَ بهم ، أدلة في الخير ، تُقْتَصُّ آثارهم ، وتُرْمَقُ أفعالهم ، وترغب الملائكة في خُلّتهم ، وبأجنحتها تمسحهم ، يستغفر لهم كل رطب ويابس ، حتى حيتان البحر وهوامه ، وسباع البر وأنعامه ، والسماء ونجومها . والعلم حياة القلوب من العمى ، ونور للأبصار من الظُلَمِ ، وقوة للأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى ، التفكر فيه يُعْدَلُ بالصيام ، ومدارسته بالقيام وهو إمام للعمل والعمل تابعه ، يلهمه السعداء ، وَيُحْرَمُهُ الأشقياء .

قال محمد بن الفضل الزاهد : ذهاب الإسلام على يدي أربعة أصناف من الناس : صنف لا يعملون بما يعلمون ، وصنف يعملون بما لا يعلمون ، وصنف لا يعملون ولا يعلمون ، وصنف يمنعون الناس من التعلم .

أما عن الصنف الأول (مَنْ له علْم ولا يعمل بمقتضاه) فهو وبال على الأمة ، والصنف الثاني (مَنْ يعمل بدون علم) فهو وبال على نفسه وعلى مَنْ يقتدي به ، وهذان

الصنفان حَذَّرَ منهما السلف الصالح : احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، أما الصنف الثالث : فهم كالدواب السائمة ، وأما الصنف الرابع : فهم نوّاب الشيطان في الأرض وهم الذين يثبّطون عزائم الناس عن طلب العلم ويحطّمون هممهم في السعي لتحصيله ويعرقلون مسيرة كل عقلية شابة وثّابة في مجال البحث والتنقيب في كافة مناحي العلوم .

ورد عن جماعة من السلف الصالح قولهم أن بقاء الدين والدنيا في بقاء العلم ، وبذهاب العلم تذهب الدنيا والدين ، لأنّ قوام الدين والدنيا إنما هو العلم .

اذا كان الدين غذاء الروح فالعلم غذاء العقل ولا غنى لأحدهما عن الآخر لأن العقل والروح في الجسم متكاملان ، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي : (ان الدين دواء والعلم غذاء ، وليس الدواء بمغن عن الغذاء ، وليس الغذاء بمغن عن الدواء) . ويقول جمال الدين الافغاني : (ان الدين أول معلم ، وأرشد أستاذ ، وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف ، وأرحم مؤدب ، وأبصر مروّض ، يطبع الأرواح على الآداب الحسنة والأخلاق الكريمة ، ويقيمها على جادة العدل ، وينبّه فيها حاسة الشفقة ، خصوصاً دين الإسلام ، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحّش والقسوة والخشونة ، وسما بها إلى أرقى مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدة[٢])

أوضح علماء الأمة وسلفهم الصالح ومنهم الإمام البخاري (بأن العلم قبل القول والعمل) ، ويعلل ذلك فيقول : لان العلم شرط في صحة القول والعمل فلا يعتبران إلّا به ، فهو متقدم عليهما لانه مصحح للنية المصححة للعمل ، ويسترشد على ذلك بقول الله عز وجل ﴿ **فاعلم أنه لا اله إلا الله** ﴾ (محمد/١٩) فقدم العلم على الشهادة[٣] .

العلم أفضل ما طَلَبَ وَجَدَّ فيه الطالب ، وأشرف ما كسب واقتناه الكاسب ، وطُلّابُ العلم إن كانوا من أقل الناس سعة عاشوا كراماً ، وإن كانوا من أوساطهم ساروا دواماً ، وإن كانوا من خيارهم صاروا نجوماً وأعلاماً ، ذات يوم سئل الإمام علي رضي الله عنه : أيهما خير العلم أو المال ؟ فأجاب : العلم خير من المال ، لان العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، ولان العلم ميراث الانبياء والصالحين ، والمال ميراث الجامعين ، **والكانزين ، ولان العلم حاكم والمال محكوم** عليه ، ولان العلم يزكو ويزيد بالانفاق ، والمال ينقص بالنفقة ويضيع بالاسراف ، ثم قال منشداً :

ما الفخر الّا لأهل العلم إنَّهُمُ
على الهدى لمن استهدى أدلّاءُ
وقَدْر كُلِ امرىءٍ ما كان يُحْسِنُهُ
والجاهلون لأهل العلم أعداء
ففز بعلم تعش حيًّا به أبدا
الناس موتى وأهل العلم أحياء

بهذه الآيات من كلام رب العالمين ، ومن حديث سيد المرسلين ، ومن أقوال الحكماء وكلام العلماء ، انكشف الغطاء وزيح الستار ، ووضح أن الإسلام دين أساسه الإيمان وجوهره العلم ، وأن الحقيقة التي لا تخفاء فيها هي أن الدين مَبْني على العلم والفكر ، العلم لكي يلقي الاضواء فيكشف الأسرار ويستبطن الأغوار ليضع يده على مفاتيح الأشياء فيجعلها تخضع له وتذعن لأمره ، والفكر لكي يستقبل معطيات العلم ويصهرها في بوتقته ويوجه إليها عيوناً باصرة ، فإذا بها تستحيل إلى مزج فيه روح الإبداع ، ويبدو عليه جلال اليقين(٤) .

أما السنن العملية المأثورة عن رسول الله ﷺ في الاهتمام بالعلم وتكريم أهله ، فكثيرة نسوق منها ما أقامه الرسول من سبيل للتعليم الجماعي في الدولة الإسلامية ، وذلك في أعقاب غزوة بدر الكبرى التي انتصر فيها المسلمون نصراً عزيزاً مؤزراً(٥) . لما كانت القراءة والكتابة أداة العلم ووسيلة المعرفة وكان للعرب معرفة بهما كغيرهم من أمم الأرض ولاسيما في مكة أم القرى التي كانت مدينة تجارية واقتصادية ترتحل قوافلها شمالاً إلى الشام وجنوباً إلى اليمن ، والتجارة تتطلب خبرة الكتابة ومعرفة بالحساب ، كان حرص النبي ﷺ على هداية الأمة وارشادها إلى الطريق الحق وتعريفها بأحكام الله وشرعه فقد كان حريصاً على استنقاذ هذه الأمة من أميتها وجهلها حتى تنهض بالمسئولية المنوطة بها ، وهي دعوة البشرية وهدايتها ، فهي الأمة التي أعدها رسول الله ﷺ لتكون رائدة العلم والمعارف ، لهذه الدواعي كلها اغتنم الرسول انتصار المسلمين في بدر ووجود الأسرى القرشيين وأغلبهم يعرف القراءة والكتابة ، فجعل فداء الأسير منهم أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، فكان ذلك أسلوباً تعليمياً حصيفاً وانطلاقة ليصبح المسلمون في الأجيال اللاحقة أرباب علوم وفنون يعمرون الدنيا بآفاقها بعقولهم الفتية التي تشع علماً ومعرفة وعمراناً وحضارة .

ومن مكافحته ﷺ للأمية أنه خطب ذات يوم فأثنى على طوائف من المسلمين خيراً ، ثم قال : (ما بال أقوام لا يُفَقِّهُونَ جيرانهم ولا يعلّمونهم ولا يعظونهم ولا يأمرونهم ولا ينهونهم ؟ وما بال أقوام لا يتعلّمون من جيرانهم ، ولا يتفقّهون ولا يتّعظون ؟ والله ليعلمُنّ قوم جيرانَهم ويفقّهُونهم ويأمرونهم وينهونهم ، وليتعلّمُنَ قوم من جيرانهم ويَفَقَهُونَ ويتعظون ، أو لأعاجلنهم بالعقوبة) . ثم نزل رسول الله ﷺ ، فقال قوم : مَنْ ترونه عنى بهؤلاء ؟ الأ شعريون ، فهم قوم فقهاء ولهم جيران جفاة من أهل المياه والأعراب ، فبلغ ذلك الأشعريين ، فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا : يارسول الله : ذَكَرْتَ أقواماً بخير وذكرتنا بشرٌ فما بالنا ؟! فقال : (ليعلمنّ قوم جيرانهم وليفقهنهم وليعظنهم وليأمرنهم

ولينهونهم ، وليتعلَّمُنَّ قوم من جيرانهم ويتعظون ويتفقهون ، أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا ، فأعاد قوله عليهم وأعادوا قولهم : أنفطِّنُ غيرنا ؟ فقال ذلك أيضا ، فقالوا : أمِهْلنا سنة ، فأمهلهم سنة ليفقهوهم ويعلموهم ويفطّنوهم ، ثم قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية : ﴿ **لُعِنَ الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون** ﴾ (المائدة/٧٨ ، ٧٩) والحديث أخرجه الطبراني[٦] .

في هذه الحادثة أمور يجب التنبيه اليها والتنبيه عليها هي :

١ ــ لم يقرّ الرسول ﷺ قوماً على الجهالة بجانبْ قوم متعلمين .

٢ ــ اعتبر بقاء الجاهلين على جهلهم وامتناع المتعلمين عن تعليمهم عصيانا لله .

٣ ــ بل اعتبر ذلك أيضا « عدوانا » يوجب اللعنة والعذاب .

٤ ــ واعلن الرسول الحرب والعقوبة العاجلة على الفريقين تخويفاً لهم حتى يهموا وينتبهوا .

٥ ــ ثم اعطاهم مهلة سنة واحدة للقضاء على آثار الجهالة .

وهذه الحادثة تدل دلالة واضحة على محاربة الرسول ــ وَمِنْ بعده تابعيه المخلصين ــ لكل أشكال الأمية والجهالة ، وتضع مبدأً عاماً هو الأخذ بكل وسائل العلم والبحث عنه وتجشّم العثار في سبيله إن لزم الأمر وحتّمت الضرورة .

بل لا نغالي إذا قلنا أن رسول الله ﷺ كان يمنح الأوسمة والدرجات العلمية للمتفوقين في العلوم ، ويكّرم الممتازين من المتعلمين ــ رجالاً ونساء ــ فها هو ذا يمنح معاذ بن جبل درجة الامتياز في الفقه حيث يقول : (أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل) رواه ابن ماجه ويمنح زيد بن ثابت درجة الامتياز في علم الميراث حيث يقول : (أفرضكم زيد بن ثابت) رواه ابن ماجة ، ويمنح أبا عبيدة بن الجراح درجة الامتياز في علم القضاء حيث يقول : (أقضاكم أبو عبيدة) رواه ابن ماجه[٧] .

ولقد وصل اهتمام الرسول ﷺ بالعلم إلى أنه فَضَّلَهُ على مجالس الذكر والدعاء ، حيث دخل عليه الصلاة والسلام ذات مرّة المسجد فرأى مجلسين أحدهما يدعون فيه الله ويرغبون إليه ، والآخر يعلّمون فيه الناس ، فقال (أما الأوّلون فيسألون الله تعالى ، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم ، وأما الآخرون يعلّمون الناس وإنما بُعِثْتُ معلّماً)[٨] .

وموقف الإسلام من العلم ــ أو العلوم عامة ــ يتّضح من موقف علمائه المجتهدين في كل حقبة من تاريخه الذي تعاقبت به الأجيال بين القوة والضعف والتقدم والتأخر والنشاط والجمود ، وفي ذلك يقول العقاد[٩] : فقد مرت بالأمة الإسلامية عصور متخلفة جهلت فيها الإسلام نفسه فجهلت فضل العلم كما جهلت فضل

الدين ، ولكن الإسلام لم يَخْلُ قطُّ تاريخه بين المشرق والمغرب من أئمة مجتهدين استمدوا حرية الفكر من ينبوع تلك القوة الحيوية التي لا تستنزفها المحن والطوارق ، فحفظوا رسالة هذا الدين ولا فرق بينها وبين رسالة العلم في مقصد من مقاصده ، وأوجبوا على المسلم أن يتعلم حيث وجد العلم وأن ينظر إلى الحكمة كأنها هي ضالته يعنيه أن يبحث عنها ويجدها (وأينما وجدها فهو أحقّ بها) كما تعلّم من رسول الله . وأعتقد الأئمة المجتهدين جميعاً أنهم يؤدون أمانة الكتاب في حثهم جماعة المسلمين على طلب المعرفة حيثما وجدوها . فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية على اختلافهم في تفسيرها والنسبة إلى الكتاب الكريم بين فئة ترى أن المعرفة محتواة فيه إجمالا وتفصيلا .

وروح الإسلام في العصور الأخيرة ظاهر في موقف المسلمين من العلوم الحديثة كظهوره في موقف الأئمة المجتهدين الذين حفزوا قواهم إلى الإقبال على تلك العلوم والتبسّط فيها واعتبار العلم بها أمراً من أوامر القرآن الكريم . فإن العلوم العصرية عُرِفَت باسم العلوم الأوروبية يوم كانت أوروبا كلها حرباً على العالم الإسلامي تُغِيرُ على بلاده وتستذل شعوبه وتقوض ما قام فيهم من دولة وسلطان وتعض على البقية الباقية حيث تخلفت للدولة والسلطان بقية تمانع في التسليم والاستسلام . فكان خليقاً بهذا العداء أن يتمثل في نفوس المسلمين عداء لكل وارد من القارة الأوروبية وكل منسوب إلى الأوروبيين المعتدين ، ولكن علوم الحضارة الأوروبية لم تجد من المسلمين بَعْدَ المقاومة الطبيعية التي تخلقها المفاجأة أو المصادمة الأولى الّا كُلَّ ترحيب وتقدير ، ولعلهم — بعد تلك المصادمة — كانوا بحاجة إلى التحذير من الإفراط ولم يكونوا يوماً بحاجة جدية إلى التحذير من الأعراض والانقباض والتفريط في تحصيل ما استطاعوه من معارف القوم ، كأنّها ضالة مرتقبة هم أحق بها ممن يعتدي بها عليهم ويسومهم من أجلها التسليم والاستسلام . أ هـ .

في هذا المقام يجمل بنا الاشارة إلى أمرين هما : المسلمون هم رواد البحث العلمي في نشأته ، وتعمير الأرض من أهداف الأنسان المسلم .

أما عن المنهج التجريبي في البحث العلمي فهو منهج علماء المسلمين الذين ساروا في العلم بكل دروبه فبرعوا وذاع صيتهم وتلقفت أوروبا مؤلفاتهم وآراءهم ونسجت عليها حضارتها ، صاغ علماء المسلمين هذا المنهج في وقتٍ كان الظلام الدامس يخيّم على أوروبا ، وكان العلم قبلهم والذي أخذوه من اليونان يحلق في أجواء الفلسفة أكثر مما يلجأ للتجريب(١٠) .

ولكن بتوجيهات القرآن والسنة وبتحفيز الدين لهم ساروا وبرعوا وأبدعوا . وأما الأمر الثاني وهو أمر تعمير الأرض من أهداف الأنسان المسلم ، فإن الله سبحانه حين طلب منه أن يعمرها فإنه يسّر له السبيل إلى

تحقيق ذلك إلْهاماً وتلقيناً ومحاكاة ، وجعل الله هذه المهمة من عبادة الناس له ، فما هي إذاً الأصول للتمكّن من عمارة الأرض ؟ هي خمسة[11] ، أولها : الإيمان بالغيب بعد الإيمان بالله وثانيها : الإيمان بإرادة الله ، وثالثها : أن كل شيء بِقَدَرٍ معلوم ، ورابعها : ان الوسيلة للعلم هي من آيات الله وهدايته ، وآخرها : أن الله سخّر لنا من خلقه ما ييسِّر لنا ما خُلِقْناَ له .

وختاماً ، فإن د . خليل[12] يؤكد أن كلمة « العلم » وردت في القرآن الكريم مراراً كمصطلح على « الدين » نفسه ، الذي علمه الله أنبياءه عليهم السلام .. على النواميس التي يسيّر الله بها ملكوته العظيم .. على الحقائق الكبرى الموجودة عند الله في « أم الكتاب » ، وكإشارة إلى القيم الدينية التي نزلت من السماء في مقابلة الأهواء والظنون البشرية ، ومن ثم يغدو العلم والدين سواء في لغة القرآن ، إنِ كلمات الله سبحانه تعلمنا هذه الحقيقة ، وتبصرنا بمواقع العلم والدين الفسيحة ، الممتدة ، المتداخلة ، كا أراد لها أن تكون ، لا كا يريد لها الوضعيُّون الذين يسعون جهدهم للفصل بين الكلمتين :

﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير ﴾ (البقرة/١٢٠) ، **﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾** (آل عمران/٧) ، **﴿ مالهم به من علم الّا اتباع الظن ﴾** (النساء/١٥٧) ، **﴿ وقال انما العلم عند الله وابلغكم ما أرسلت به ﴾** (الأحقاف/٢٣) .

« الفصل الثاني »

« مناهل العلم المتنوعة »

العلم الكامل لله العلي القدير ، فهو سبحانه علام الغيوب ، وانما أذن لنا بالتعلم والتماس العلم منه سبحانه وهذا فضل كبير منه على عباده ، يقول الحق تبارك وتعالى : **﴿ وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ﴾** (البقرة/٣١/٣٢) ، ويقول ايضا : **﴿ ... ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ... ﴾** (البقرة/٢٥٥) ، **﴿ قل إنما العلم عند الله ، وإنما أنا نذير مبين ﴾** (الملك/٢٦) ، **﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ، ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾** (غافر/٧) ، ثم يقول الحق : **﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزّل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾** (الطلاق/١٢) .

لقد عدد الله مصادر العلم وفروعه

ليسهل على البشر الانتفاع به والاستزادة منه ، كما أنه سبحانه خَصَّ بعض البشر بعلوم دون سواهم وخص آخرين بعلوم أخرى ، كما يَنْبُغُ انسان في علم غير الذي ينبغ فيه غيره ، ولذلك حكمة بالغة هي أنْ يتكامل الناس ويحتاج بعضهم إلى بعض فيتآلفون ويترابطون ، وبذلك تحقق وحدة الجنس البشري[١٣] ، هذا بالنسبة للأفراد ، أما بالنسبة للجماعات والأمم ، فقد كانت الأمم قديماً تبرع في علوم غير تلك التي تبرع فيها أمم أخرى ، فنجد أن القوم الذين أُرسل فيهم موسى عليه السلام كانوا بارعين في السحر ، واليونانيين برعوا في الفلسفة والحكمة ، والعرب برعوا في الشعر والبلاغة ، والمصريين القدامى برعوا في الطب والتحنيط والعمارة ، والآشوريين برعوا في رصد السماء وظواهرها .

ويمكننا أن نعدد مناهل العلم كالآتي :
(أ) العلم التلقائي . (ب) العلم التلقيني . (ج) العلم اللّدنِّي .

(أ) العلم التلقائي :

وهو ما يقصد بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ، والسليقة التي يولد بها الطفل وغيره من المخلوقات الحية ، يولد فينمو فيعرف كيف يأكل وكيف يدافع عن نفسه وكيف يتآلف مع بني جنسه وكيف يتعامل مع المحيطين به من إنس وحيوان ونبات وجماد ، مستخدماً في ذلك الملكة العقلية التي خلقها الله وأودعها في جسده ، ومستعملاً نظره وسمعه وحسه ، وسالكاً طريقه بالتجربة والاختبار . وأول مثال على ذلك هو ما تعلّمه قابيل حين قتل أخاه هابيل ، فلما كانت هذه أول جريمة قَتْلٍ تُرتكب على ظهر الكوكب الأرضي لم يعرف قابيل كيف يدفن جثة أخيه ، فبعث الله غرابا يواري أمامه جثة غراب آخر ، فنظر قابيل إلى سلوك هذا الغراب وتعلم منه فوارى جثة أخيه هابيل . وثاني الأمثلة سيدنا إبراهيم ذلك الذي اهتدى أن للكون إلهًا غير الظواهر الكونية التي لاحظها وراقبها ووجد أنها في تبدّل وتغيّر وعدم قرار ففطن أن للكون إلهًا لا يعتريه التبديل أو التغيير لأنه الخالق لكل شيء القائم على تربيته القيّوم على رعايته .

ثم الكون كله مليء بالأمثلة البشرية والحيوانية التي توضح أشكال الفطرة التي أودعها الله عقولها ، وهي في حد ذاتها نوع من العلوم ، كما أشرنا سابقاً .

(ب) العلم التلقيني :

وهو ما يمكن للانسان أو الحيوان أن يكتسبه من غيره عن طريق التعليم بالنسبة للانسان والحيوان ، وعن طريق التعليم والتعلم بالنسبة للانسان فقط ، فأما التعليم فهو تلقين شخص لآخر ، بطريقة ما ، معارف معينة تنطبع في ذاكرة المتعلم ، وأما التعلّم فهو عملية الاكتساب الذاتي للشخص نفسه بدون مساعدة شخص غيره .

وأول مثال لهذا النوع من العلم هو ما بثّه جبريل في النبي محمد ﷺ حين كان يأتيه في غار حراء بالوحي الإلهي من السماء . ثم الأمثلة بعد ذلك أكثر من الحصر والعدّ ، فكل علم يتحصل عليه الانسان بنوع تدريب أو تجربة أو تدريس أو تزويد أو نظر فهو علم تلقيني .

وفي هذا النوع من العلوم يتفوق أُناس على آخرين ، ويلمع نجم أشخاص في بعض جوانبه ، ويبرق آخرون في جوانب غيرها ، فمن بارع في الأدب ، ومن بارع في الطب ، ومن بارع في الهندسة ، ومن بارع في علوم الانسان ، ومن بارع في علوم الفلك والطبيعة ، ومن بارع في التأليف ، ومن بارع في .... الخ ، كُلّ حسب ما آتاه الله من قدرات عقلية وحسب ما هيئه له من طرق تحصيل لما بلغ فيه من براعة .

وهذا النوع من العلم إذا تعمق فيه الانسان دون أن يلتفت إلى أن الله هو الذي يسّر له طرق التحصيل ، وهو الذي مِنْ قَبْلُ خلق له آلة التفكير ، وهي العقل ، فإنه منزلق لا محالة في مهاوي الضلال حتى يسير دون هداية الإيمان أو ترشيد الدين ، وهذه سُنّة الإلحاد التي يسير في ركبها الملحدون الذين ينكرون وجود إله في هذا الكون ، خلقه ويقوم على رعايته ويحفظ ويدير أموره ، فعلى كل انسان مستقيم الفطرة سليم العقل كريم السجايا أن يعلم ، علماً يقينياً ، أن فوق كل ذي علم عليم ، وأن العلّام الأكبر هو الله ، هو الذي خلق العلوم وعنده خزائنها ، ويكشف للانسان منها بقدر ما يشاء وكيفما يريد سبحانه وتعالى ، ﴿ **سبحانك لا علم لنا الّا ما علمتنا** ﴾ (البقرة/٣٢) .

(ج) العلم اللّدُنّي :

قبل تفصيل هذا القسم من العلوم يجب التعرّف على أنواع الغيوب أي الأمور المغيبة التي لا يراها الانسان بعينه أو يسمعها بأذنه أو يلمسها بحواسه الجسدية ، فالغيب أنواع[١٤] : (أ) غيب يأذن الله سبحانه وتعالى له بالإنبلاج والظهور بإحدى طريقتين : يبذل مجهود الباحثين وراء أحد أسرار المخلوقات ، والسبيل في هذا هو المقدمات والنتائج ، فيظهر بجهد الباحث سرٌ من الأسرار كان في عالم الغيب فأذن الله له بالظهور بقدر معين وبشكل محدد وفي زمان معلوم . وكل بحوث العلماء هي من هذا النوع . أما الطريقة الثانية فهي ظهور سر لظاهرة ما أو نتيجة يتحصل عليها الباحث خلال بحثه دون أن يكون قد خطط منهجه للحصول عليها هي بالذات ، فيأذن الله لها بالانبلاج في غضون بحث هذا الباحث الذي له وجهة أخرى في بحثه .

(ب) غيب شاءت حكمة الله أن يظهر تأييداً لرسله ومبعوثيه ، ومن قبيله معجزات الانبياء والرسل التي تحدث لهم أو تحدث على أيديهم ، فهذا النوع من كشف

الأمور المغيبة أنما هو فيض جود لا بذل مجهود ، وفي هذا الشأن يقول الحق سبحانه ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الّا من ارتضى من رسول** ﴾.. (الجن/٢٦) . ومن هذا النوع يكون العلم اللدني وتكون المكاشفات والكرامات وما شابه ذلك .

(ج) غيب استأثر به الله سبحانه وتعالى ، لم ولن يعلم به أحد من خلقه إنس أو جن أو ملائكة ، مهما أوتي الخلق من أسباب العلوم وارتقاء المعارف ، تلك هي مفاتيح الغيب ، وهي خمسة حددها قول الحق سبحانه ﴿ **ان الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما في الارحام ، وما تدري نفس ماذا تكسب غدا ، وما تدري نفس بأي ارض تموت ، ان الله عليم خبير** ﴾ (لقمان/٣٤) [*] .

يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي : انّ شأني في تحصيل العلم من طريقين ، أحدهما التعلم الانساني ، والثاني التعلم الرباني . فأما الطريق الأول فمعهود ومسلكه محسوس يقرّ به جميع العقلاء ، وأما التعلم الرباني فعلى وجهين : أحدهما من الخارج وهو التحصيل بالتعليم ، والآخر من الداخل وهو الاشتغال بالتفكير ، والتفكر في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر ، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي ، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي (ولعله يقصد بذلك الله سبحانه) ، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ، ويسمّي الغزالي العلم الذي يحصل عن الطريق الرباني الباطن « العلم اللّدنّي » ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهي[١٥] .

ويقول الهروي في منازله[١٦] (باب العلم) : قال الله تعالى : ﴿ **وعلّمناه من لدنّا علما** ﴾ (الكهف/٦٥) . فالعلم ما قام بدليل ورفع الجهل ، وهو على ثلاث درجات : **الدرجة الاولى** : علم جليّ يقع به العيان أو استفاضة صحيحة أو صحة تجربة قديمة . **الدرجة الثانية** : علم خفيّ ينبت الأسرار الظاهرة من الأبدان الزكية بماء الرياضة الخالصة ويظهر في الانفاس الصادقة لأهل الهمة العالية في الاحايين الخالية في الأسماع الصاغية ، وهو علم يظهر الغائب ويغيّب الشاهد ويشير إلى الجمع . **الدرجة الثالثة** : علم لدني إسناده وجوده ، وإدراكه عيانه ، ونعته حُكمه ، ليس بينه وبين الغيب حجاب .

ويقول الطوسي في لُمَعِهِ[١٧] في معنى قول الرسول ﷺ (**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً** ..) ، ان الله تعالى خص النبي ﷺ بعلوم ثلاثة : (أ) علم بُيِّنَ للخاصة والعامة (من الناس) : وهو علم الحدود والأمر والنهي . (ب) علم خُصَّ به قوم من الصحابة دون غيرهم : وهو العلم الذي كان يعلم حذيفة بن اليمان رضي الله

عنه (العلم بأسماء وصفات وسمات المنافقين) حتى كان يسأله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع قدره وفضله ويقول : ياحذيفة ، هل أنا من المنافقين ؟ وكذلك روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : علمني رسول الله ﷺ سبعين باباً من العلم لم يعلّم ذلك أحد غيري .

(ج) علم خُصَّ به رسول الله ﷺ لم يشاركه فيه أحد من أصحابه : وهو العلم الذي قال : (لو تعلمون ما أعلم .. الحديث) . ثم يقول : وعلوم الشريعة على أربعة أقسام : علم الرواية .. وعلم الدراية .. وعلم القياس والنظر .. وعلم الحقائق والمنازلات .. وهو علم القلوب أو علم المعارف أو علم الأسرار أو علم الباطن أو .. يعني « العلم اللدني » .

« الفصل الثالث »

« مجالات العلوم المختلفة في المنظور الإسلامي »

ان لكلمة « العلم » مدلول تطور مع مرور الزمان[18] ، فقديماً كان مدلول هذه الكلمة هو العلم القائم على الشرائع الدينية ، وكان الفقهاء وقتئذ هم العلماء وحدهم أما مدلول العلم حديثاً فهو واسع شامل إذ ظهرت جماعة من وقت قريب تُطلِقُ على عصرنا الحديث أنه عصر العلم والعمل ، ويقصدون بذلك أن **العلم** بمفهومه المعاصر هو العلم الطبيعي القائم على دراسة ما في الكون من مواد وعناصر وكائنات لها خصائصها الذاتية ونواميسها التي تحكمها ، من كيمياء وفيزياء وميكانيكا وغير ذلك من علوم الطب والاحياء والفلك وما يتضمنه ذلك من حقائق كونية ، **وأن العمل** في اطار هذا المفهوم للعلم هو تطبيق العلم عملياً باستعمال الأجهزة والأدوات والوسائل الأخرى الحديثة من مختبرات ومراصد وتجارب واستنباطات منطقية وغير ذلك .

ويوضح الإمام ابن القيم[19] أنواع العلوم ومجالاتها في الإسلام فيشير إلى أن العلم المفروض — على كل مسلم ومسلمة — تعلّمه ضربان : (أ) **ضرب منه فرض عيْن** : لا يسع مسلما جهله ، وهو أنواع : (١) علم أصول الإيمان الخمسة : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فإن لم يؤمن بهذه الخمسة لم يدخل في باب الإيمان ولا يستحق اسم المؤمن . (٢) علم شرائع الإسلام واللازم منها وعلم ما يخص الشخص من فعلها ، كعلم الوضوء والصلاة والصيام والحج والزكاة وتوابعها وشروطها ومبطلاتها . (٣) علم المحرمات الخمس التي اتفقت عليها الشرائع وهي قول الله تعالى ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾ (الأعراف/٣٣) . (٤) علم أحكام المعاشرة والمعاملة بين الشخص وأسرته وفيما

بينه وبين جتمعه . (ب) **وضَرْبٌ معه فرض كفاية** : وهو كل ما مِنْ شأنه يقيم حياة الأمة من طبٌ ورياضيات وهندسة ومساحة وفلاحة وحياكة وحدادة وصناعة وتجارة وعلوم أخرى لا يدري عنها وقته شيئا ، كلها علوم لا بد وأن يقوم بها نفر من الأمة حتى تسير أحوال المعيشة على خير ما يرام داخل الأمة وفي تعاملها مع غيرها من الأمم .

ويقول الأستاذ عطا[٢٠] : وموضوع العلم نفع الإنسان **في ذاته** ، وفي **مجتمعه** : في الدين والدنيا والآخرة ، وإذا نظرنا إلى تكوين الإنسان وجدناه جسدا وروحا ، ووجدنا أن الله أقام الجسد بمقوّمات هي الماديات — من الغذاء واللباس والمسكن والمنكح وما أشبه ذلك — وأقام **الروح والعقل** بالعلم والمعرفة ، فكان من الضروري اللازم أن يتوازن الجانبان حتى لا يطغى جانب على آخر فتختلّ حياة الإنسان ... ثم يقول : وجميع العلوم النافعة مندوب إليها ، كالزراعة والتجارة والحدادة ، وصناعة **السلاح والتنقيب عن المعادن والثروات في باطن الأرض وغيرها** .

ويقول الإمام البنّا[٢١] : وكما تحتاج الأمم الى القوة كذلك تحتاج إلى العلم الذي يؤازر القوة ويوجّهها أفضل توجيه ، ويمدها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات ... ولم يفرق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين ، بل أوصى بهما جميعا ، حيث جمع علوم الكون في آية واحدة ، وحث عليها وجعل العلم بها سبيل خشيته وطريق معرفته قال تعالى : ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء** — وفي ذلك إشارة إلى الهيئة والفلك وارتباط السماء بالأرض — **فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها** — وفي ذلك إشارة إلى علم النبات وغرائبه وعجائبه وكيميائيته — **ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود** — وفي ذلك إشارة إلى علم الجيولوجيا وطبقات الأرض وأدوارها وأطوارها — **ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك** ﴾ — وفيه إشارة إلى علم البيولوجيا بكافة أنواعه (فاطر/٢٧) .

فهل ترى هذه الآية غادرت شيئا من علوم الكون ؟! ثم يردف الله ذلك بقوله : ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماءُ** ﴾ (فاطر/٢٧) ، أفَلَسْتَ ترى من هذا التركيب العجيب أن الله يأمر الناس بدراسة الكون **ويحضهم** على ذلك ، ويجعل العارفين منهم بدقائقه وأسراره هم أهل معرفته وخشيته ؟ .

أما عن فَهْمٍ حَديثٍ لفرض العين وفرض الكفاية التي تحدّث عنها الفقهاء قديما فإنّ الأستاذ الغزالي[٢٢] يوضح ذلك بقوله : إن **فرض العين** قد يتناول أركان العبادات من صلاة وزكاة ، وأركان الأخلاق من صدق وحياء ، وقد يتناول ترك الكبائر من ربا وخنا ، وهذه أمور ترتبط عادة بالضمير الفردي والسلوك الشخصي . أما **فرض**

الكفاية : فإنه قد يتصل بحراسة الامن ، والقضاء بين الناس ، والقيام بشتى المناصب ، وإجادة الفنون والصناعات التي ينهض بها عمران الأمة وتحيا بها النفوس . فهل فرض الكفاية ــ وذاك خطره ــ يكفي في وصفه أن يقال في حقه : إذا قام به البعض سقط عن الباقين ؟!!

إن المجتمع الإنساني كيان متشابك المصالح ، والناس ما يستغني بعضهم عن البعض الآخر ، والأجهزة الإدارية والثقافية والصحية والاقتصادية والعسكرية في بنيان الأمة تشبه الأجهزة العصبية والهضمية والتنفسية والدورية في الجسد الإنساني ، ومن هنا فإن فروض العين والكفاية تتداخل في الحياة العامة تداخلا تاما ويتوزع الاهتمام الديني عليها كلها فلا يدع شيئا منها .

إن فرض الكفاية هو فرض عين ، كل شخص في الأمة مسئول عنه أمام الله ، إذا لم يتوفر من الناس من يقومون به ويؤدونه على خير وجه . إن الله لا يقبل نافلة حتى تُؤدَّى الفريضة ، والفريضة المطلوب أداؤها يستوي أن تكون فريضة عينية أو كفائية . وإذا كان التَّنفُّل يعجز الإنسان عن إحسان واجب فلا داعي لهذا التنفّل ، ولْنضرب على ذلك مثلاً : إذا كان صوم التطوع يعجز المدرس عن تصحيح ورقة إجابة تصحيحاً دقيقا فلا داعي له أن يصوم ، وكذلك كل مسلم يؤدي عملا فهو مُطالبٌ بأن يتقنه ويحسنه فإذا كان اتقانه وإحسانه يتطلبان منه بذل الجهد والوقت مما يضيق معه القيام ببعض النوافل والقربات إلى الله فإنّ إتقان العمل وإحسانه هو عبادة إلى الله ، فَكُلُّ متخصّص وكل صاحب علم وكل صاحب عمل عبادتُهُ الأولى هي هذا التخصص أو ذاك العلم أو ذلك العمل ، حتى يعلو صرح هذه الأمة وتسدد ثغراتها وتلتئم جروحها .

ويذهب الشيخ سعيد حوي(٢٣) ما ذهب إليه الشيخ محمد الغزالي فيقول : يعتبر الإسلام كل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية حتى لو احتاج المسلمون لصناعة إبرة ولم يوجد بينهم من يحسن صناعتها فكل المسلمين آثمون ، لو أردنا أن نطبق هذا المبدأ فماذا نفعل ؟ المفروض أن نحصي كل العلوم التي يحتاجها المسلمون في الزراعة ، في الصناعة عسكرية ومدنية ، في ... إننا نجد آلاف العلوم على الأقل كلها يُعتبر فريضة كفاية على الأمة الإسلامية ، وليس فرض الكفاية أن يوجد الرجل الذي يعرفه ، بل أن توجد المجموعة التي تغطي احتياجات الأمة ، يعني لا يكفي أن يوجد المختص في الذرَّة ثم لا تقوم صناعة ذرَّة حتى يسقط الإثم ، فلا بد أن يوجد المختصون ولا بد أن تقوم الصناعة ، عندئذ يسقط الإثم عن بقية المسلمين .

وإذا سألنا حجة الإسلام الإمام الغزالي عن هذا الأمر فإنه يجيب بقوله (لو كان عند غير المسلمين علم أو اختراع ليس عند المسلمين أحسن منه وأفضل ، فإن المسلمين

آثمون محاسبون على تقصيرهم)[٢٤]

يوضح شمولية القرآن ــ ذلك الكتاب الخالد ــ واحتواءه لقوانين عمارة الدنيا وقوانين عمارة الآخرة أحد المسلمين[٢٥] حيث يقول : إذا كان القرآن أساساً **كتاب نور وهداية** احتوى من المبادىء السامية والمثل العليا ما تصح به النفس البشرية وتتطهّر وتبلغ القمة في السمو الروحي ، فإنه كذلك قد احتوى من الأصول الكلية ما يصلح لهم في كل زمان وفي كل مكان فاحتوى من الآيات الكونية ما ينبّه الأذهان ويوجّه النظر إلى البحث والتنقيب واستكناه حقائق الأشياء واستكشاف أسرار الكون وتطبيقها فيما ينفع الناس ، واستغلال ثروات الأرض وما أودعها الله من كنوز وقوى كونية ، فيقول الحق جل جلاله ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾ (الأنعام/٣٨) ، فالعلم إذاً في القرآن يشمل كل أنواع العلوم والمعارف .

ويقرر الدكتور الراجحي[٢٦] ، في معرض كلامه عن ضرورة العلوم الكونية والاعتراف لكل صاحب تخصص بفضله ودوره في حياة الأمة ، أن الدراسات الدينية والمدنية والإنسانية والمادية والمعملية من طب وفلك وهندسة وطبيعة وجغرافيا وكيمياء ونبات وحيوان وما شابه ذلك ، كلها مجالات وتخصصات تتكامل وتتعاون ، وتشبه أن تكون أنغاماً حلوة في موسيقى الوجود الإنساني الذي يسعى لتحقيق معنى خلافته عن الله في الأرض .

ثم يوضح الدكتور القرضاوي[٢٧] تنوّع علوم القرآن إلى خمسة هي :

أولاً : إشارة القرآن الكريم إلى التخطيط في السياسة الاقتصادية التموينية في الخطة الخمس عشرية عند تصوير قصة يوسف بن يعقوب عليهما السلام .

ثانياً : استخدام الرسول أسلوب الإحصاء في حصر المسلمين في المدينة المنورة . كما روى ذلك الإمام البخاري ، وكان العدد حينذاك خمسمائة وألف .

ثالثاً : دعوة كل صاحب عمل إلى مزاولة عمله بحرية وانطلاق حين قال رسول الله في مسألة تأبير النخل : (أنتم أعلم بشئون دنياكم) .

رابعاً : دعا الرسول إلى حرية الفكر حين قال : (الحكمة ضالة المؤمن أنّى وَجَدَهَا فهو أحقُّ الناس بها) ، ثم :

خامساً : أشار القرآن إلى أهمية الصناعة ودورها في الحياة وكان من الأنبياء والرسل مَنْ هم ذوو صناعات كأبي الأنبياء إبراهيم الذي رفع قواعد البناء للكعبة ، وداود صانع الدروع ، وسليمان يسيّل القطر بتقدير الله ، وتعليم ذي القرنين إقامة السدود .

ويؤكد الدكتور التفتازاني[٢٨] بأننا يجب ألاّ نفهم العلم في الإسلام على أنه العلم بأحكام الدين وآدابه فقط ، وأنه لا شأن للإسلام بالعلم الكوني أو العلم المادي ، فإن مثل هذه النظرة خاطئة ، وذلك أن

الإسلام جاء شاملا لكافة ضروب النشاط الإنساني ، ومنها البحث الكوني ، وقد أمر الإنسان بتعمير هذا الكون المسخر له ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتطوير إمكانياته من حيث العلم بمخلوقات الله وكيفية تسخيرها لمنفعته .

ويوضح العقاد(٢٩) أن العلم الذي أمر به القرآن الكريم هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق من شيء .... ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون ذا حياة أو غير ذي حياة ... ﴿ **أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء** ﴾ (الأعراف/١٨٥) وغير ذلك من آيات كثيرة في سور القرآن الكريم . فالعلم في الإسلام يتناول كل موجود ، وكل ما يوجد فمن الواجب أن يُعْلَم ، فهو علم أعم من العلم الذي يُرَادُ لأداء الفرائض والشعائر ، لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام — فقط — إذْ أنَّ خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سِرِّ الله في خلقه وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله .

وختاماً فالعلم بكل فروعه التخصصية ، وخاصة العلوم التطبيقية ، هو من أخطر أسلحة هذا العصر التي يفتقر إليها العالم العربي والإسلامي في مواجهة تحديات أعدائه وتفوقهم فيه بمسافة طويلة ، فالأمة الإسلامية في أمسِّ الحاجة إلى نوابغ متخصصين وخبراء عباقرة ، من خيرة أبنائها المسلمين ، من ذوي الغيرة على الدين والأمة ، بقدر حاجاتها إلى دعاة مخلصين واسعي الثقافة . ولن نستطيع أن نواجه تيار الغرب إلا بتيّار أقوى منه ، يرفعنا إلى مستوى علمهم المتقدم وكفاءة اقتصادهم ، إلى جانب البعد الروحي المفقود عندهم والذي تميّزنا به(٣٠) .

الفصل الرابع
جوانب المنهج الإسلامي للعلوم المقصودة

لكي يكون العلم — أيّ علم — من جملة العلوم المحمودة والمعارف والبحوث المطلوبة التي دفع الإسلام إلى العمل فيها والارتقاء بها ، يجب أن تتوفر فيه عدة ضمانات أو سمات بارزة بل أساسية وحتمية ، نذكر منها ما يلي :

(١) الإثراء الإيماني :

لا بد أن يكون العلم الذي يتزود به المسلم لمعرفة قدرة الله تعالى وعظمته ، وأنه الواحد الأحد الفرد الصمد ، وأنه الذي له وحده الخلق والأمر والتدبير للملك والملكوت ، وأن كل ما عداه ومَنْ عداه فهو مخلوق له(٣١) ، ولا بدّ أن يوصل هذا العلم إلى أن الكون مخلوق بحكمة الله وتحكم صيرورته نواميس وضعها الله فيه وصيَّرها في شتى جوانب الحياة ، وبذا يتأكد لدى المسلم — ثم بعده يؤكد هو — أن الكون لم يُخلق عبثاً أو لهواً ، وإنما كل شيء عند الله سبحانه بمقدار ، ثم يتأكد لديه أيضا أن الله لم يخلق هذا الكون ثم يتركه هملاً بل هو قيوم

على كل كبير وصغير فيه يحفظه ويلهمه أسباب حياته التي قدرها الله له .

(٢) نفع العلم وعدم الإفساد به :

على أي مشتغل بأحد فروع العلم أو بأحد فنونه أو في أحد مجالاته ، أن يبحث أولاً عن أهداف هذا العلم ، أهو علم نافع ؟ أم هو من قبيل العبث وإضاعة الوقت أو الجهد أو كليْهما ؟ ينظر المسلم إلى علمه فإذا وجده غير مؤدٍّ إلى إصلاح الحياة وإسعاد الناس أو السعي إلى تحسين جوانب المعيشة البشرية على ظهر الكوكب الأرضي ، فعليه أن يتوقف مباشرة عن مواصلة العمل فيه وأن يتوجه إلى ما ينفع نفسه ومجتمعه وعالمه ، وبالطبع ما يرضي ربه وإلٰهه سبحانه وتعالى ، فإن رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يتعوّذ من علم لا ينفع . ثم لنا في لطائف سنته الشريفة عظات فقد مرَّ يوما فرأى حشدا من الناس يلتف حول رجل ، فسأل عنه فقيل إنه رجل يجيد القول في الأنساب والشعر ، فأجاب الرسول بأنّ ذلك علم لا ينفع وجهل لا يضر .

والإفساد بمعناه العام مذموم أيُّما ذم ، واستعمال العلم في غير الوجه السليم مذموم بنص القرآن الكريم حيث يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ **ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ٭ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد٭ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد** ﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ــ ٢٠٦) ، بل يحذر سوء استخدام علمه حتى من غيره إذ يعلمه له ولا يطلعه على الأسلوب الأمثل لاستعماله .

ونأتي لسؤال ملحّ هو هل يجب ربط العلم بالتكنولوجيا (وهي التطبيق العملي للعلم واستخداماته) ؟ وهل من الضروري ربط الأخيرة بالأخلاقيات الإنسانية وتحقيق المثل العليا ؟؟[٣٢] . ان التفكر في دعاء الرسول ﷺ (اللهم إني أسألك علما نافعا) وفي دعائه (اللهم إنا نعوذ بك من علم لا ينفع) ليؤكد على ضرورة نفع العلم للإنسان وتحقيق آماله في حياة رغيدة ، وهذا ما أشرنا إليه آنفا ، ولا بد من وجود عناصر هذه السلسلة متضامنة متحدة ، فالعلم يجب الإفادة منه (التكنولوجيا) والاتجاه العام لكل من العلم والإفادة هو تحقيق القيم الرفيعة والمثل العليا التي جاء بها الشرع الإسلامي الحكيم ، وأيُّ خلل في هذه السلسلة يؤدي لا محالة إلى اضطراب حياة البشر .

(٣) خطر ولوج الأمور الغيبية :

على رجال العلوم الكونية والمدنية أن يحذروا الكلام في أمور خطيرة لا فكاك للإنسان من التسليم بصدقها ووقوعها ما دام القائل هو أصدق القائلين ، وهو الله سبحانه والمبلّغ هو الصادق الأمين ، وهو رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام ، فلا

يجوز لرجل من رجالات العلوم الدينية أن يهجم أو يخبط أو يخلط في أمور الغيب والمسائل الغيبية من غير برهان مبين ومن دون طائل وراء ذلك . وإذا جاز له التعرض للمعجزات الإلهية[٣٣] فلا يفصّل في أمورها إلاّ بما يؤدي فقط إلى إظهار عظمة ما فيها من أوجه الإعجاز أو لتقريبها إلى أذهان الناس .

والتعرض للأمور الغيبية موضوع من الخطورة بمكانٍ ومن ثم يحسن أن نفصّل فيه الكلام بعض الشيء ، فالله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾ (الأنعام/٥٩) ، ومفاتح الغيب إشارة إلى الغيب المستور وهو ما استأثر الله سبحانه به فلا يمكن وصول أي مخلوق إليه ، روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال (مفاتح الغيب خمس) وتلا قول الله تعالى ﴿ **إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير** ﴾ (لقمان/٣٤) .

أ ـــ علم الساعة :

متى تقوم قيامة هذه الدنيا ؟ سؤال ليس له جواب ، وذلك لأن الله سبحانه أخفى هذا الموعد إخفاءً تاماً عن جميع مخلوقاته بكل أصنافها من جنٍّ وإنسٍ وملائكة ، فالكل لا يعرف متى يُبْعَثُ من قبره أو متى يقف يوم المشهد العظيم أو متى تأتي تلك اللحظة الحاسمة ، ووصلت درجة الإخفاء حتى قال الحق جل وعلا ﴿ **إن الساعة آتية أكاد أخفيها** ﴾ (طه/١٢) أي أكاد أخفيها عن نفسي ، فكيف يعلم بها أحد غيري ؟!!! وفي هذا التعبير مبالغة شديدة في أمر إخفاء ميعاد يوم القيامة ، وأنه لمن المعلوم أن القيامة إذاً تأتي فجأة وتقوم بغتة ، وذلك بالنص القرآني ﴿ **يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجلّيها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حَفِيٌّ عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ (الأعراف/١٨٧) . وإذا كان العلم الحديث قد وضع حسابا تقديريا لبداية خلق الأرض فإنه عاجزٌ لا محالة عن تقدير عمر الدنيا ونقطة النهاية لها مهما بلغ التقدم العلمي في الأجهزة ومهما ارتقت وسائل الحسابات والتقديرات الزمنية في أنحاء العالم ، ذلك لأن الذي يعطي العقل البشري هذه القدرة على الاختراع والابتكار والاكتشاف إنما هو الخالق العظيم وهو ذاته الذي أخفى علم الساعة وستر موعد قيامها .

ب ـ إنزال الغيث :

رغم أن الله سبحانه قد وَكَّل أحد ملائكته بسوْق الرياح وتحريكها فإنّ ذلك المَلَك غير قادر على علم شيء إلاّ بعد صدور الأمر الإلٰهي له وتعريفه مراد الحق تعالى ، ويجرّنا هذا إلى علم الأرصاد الجوية في عصرنا الحالي ، وعن ذلك نقول أن الإنسان الحديث بوسائل تقدمه وتقنيّته لا يمكنه أن يحرك سحابة من طريقها الذي حدده الله لها ويجعلها تمطر في مكان آخر .

وحين يقول الله سبحانه ﴿ **هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورا وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون** ﴾ (يونس/٥) ، ﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا** ﴾ (الإسراء/١٢) . فالله جلت حكمته تفضل على خلقه بأن جعل لهم الكواكب منازل وآفاق تنتقل فيها ، وجعل الليل والنهار ، متعاقبين ، كل ذلك لحساب الأيام والليالي والشهور والأعوام ، وكل ذلك وما يتعلق به أمور صالحة للبشر وإقامة الشعائر من صلاة وحج وزكاة ومعاملات بين الناس من هنا فإن علم الفلك (Astrology) يختلف اختلافا كليا عن علم التنجيم والبروج (Astronomy) ذلك لأنه يقوم على معلومات مبنيّة على قوانين ويعتمد على مقدمات علمية وعلى تحركات الرياح ، ويستخدم آلات حساسة لقياس الظواهر الجوية ، وحين يقول الحق جلا وعلا ﴿ **قل انظروا ماذا في السموات والأرض** ﴾ (يونس/١٠) فإنه يدفعنا إلى دراسة سائر أجرام السماء من نجوم وكواكب وأقمار ومُذَنَّبات وشُهُب ، أما أمور التنجيم والكهانة من عرافة وضرب وَدَعٍ وخطٍّ رملٍ وقراءة كفٍّ وفنجان وورق كوتشينة فهي أمور ظنية اتخذها المحتالون حرفةً للكسب غير المشروع نهانا الإسلام الحنيف عنه بل دعى إلى محاربته بكل أشكاله .

جـ ـ علم ما في الأرحام :

إن ما وصل إليه الطب الحديث في مجال علم الأجنة من حيث تعريف الجنين المستقبل ذكر أم أنثى ؟ ما إلاّ أمر احتمالي حتى الآن وليس بالأمر القطعي ، فكم من حالة أتت بما يخالف التقارير الطبية الخاصة بالجنين ، وإذا سلّمنا أنّ تقدم الطب المستمر سوف يؤدي في المستقبل إلى معرفة نوعية الجنين فإنه عاجزٌ لا محالة عن معرفة ما في الأرحام من هيئة الجنين ومصيره شقيٌّ أم سعيد ؟ أو جزئية من جزئيات حياته الدنيا والتي سوف يخرج إليها بعد تمام نضجه .

د ـ علم الأرزاق والمعايش ومجريات الحياة كلها .

هـ ـ علم الآجال والأعمار وأماكن خروج الأرواح من أجسادها .

كل هذه أمور يطول شرحها وليس هنا مكانها .

بقي لنا في جانب الأمور الغيبية أن نقول : كيف أن الإيمان بالغيب ضرورة عصرية ؟ : ان الإيمان بالله ذاتا وصفاتا وأفعالا دون أن تراه ، والإيمان بمخلوقات الله كالملائكة والجن دون أن نراها ، والإيمان بالكتب والرسالات السماوية دون أن نرى نزولها أو نعاصر عهدها ، والإيمان بالقيامة والآخرة والبعث والنشور والجزاء والعقاب والجنة والنار ، وغير ذلك من الأمور المغيبة عنا ، كله من الأمور التي لا بد من التصديق بها لذي كل عقل راجح ونفسية سوية ، وإذا كان الإيمان بالغيب أصلا من أصول الفطرة الإنسانية فإنه في عصر التقدم العلمي وفي عالم المدنية المعاصرة أشد طلبا وأعظم خطرا ، في حياة البشر وسلامة النفوس مما يعتريها من جنون وصرع وأدْوَاءٍ تتولد يوما بعد يوم ، فإذا كان عصرنا هو عصر الفتوحات العلمية والكشوف الكونية ، عصر يزن فيه الناس أمور الحياة بالمقاييس المادية ، فإنه نفسه الذي تاه فيه العلماء عبر سنين مضت بين التحدي للقدرة الإلٰهية وبين الاختيال بقدرات العقل البشري ، فكان ما كان من الأمراض بكل أنواعها نفسية وجسدية وعقلية والمشكلات بكل أنواعها اجتماعية واقتصادية وصراعات سياسية ، والقلق والاضطراب الذي يسود كل ناحية في عالم الأرض اليوم ، إلاّ أنه من الإنصاف القول بأن نفراً من العلماء قد عاد إلى سعة الإيمان ورحابة الإسلام ووجد فيه بغيته وراحة نفسه وعظمة الدستور ، ولا يزال نفر آخر يثوب إلى رشده ويدخل في دين الله ذلك الذي يحقق للإنسان الاستقرار النفسي ولن يحقق شيء آخر ذلك الأمل المنشود في عالم اليوم وغدا ، وليُعلم علماء الكشوف ورجال البحوث أن في العالم أمور لن يستطيعوا سبر غورها أو معرفة كنهها ، إلاّ أن النتائج العلمية ضرب من ضروب الغيب الذي أذن الله بانبلاجه فانبلج على أيدي الباحثين ، وحكمة الله تقتضي ذلك خدمةً للبشر واستمرارا لصالح الإنسان ، وكل ما تأذن القدرة الإلٰهية في كشفه إنما يُعَدُّ من عالم الشهادة إِثْر ظهوره ، أمّا عالم الروح والجن والملائكة فأمور سيظل الواهمون يلهثون وراءها دونما طائل أو ثمرة إلا ضياع الأوقات والجهود والأعمار وستظل حقائق الأشياء الغيبية تتحدى العقول البشرية إلى أبد الآبدين .

(٤) الأمانة العلمية :

لقد وجّهت السنّة النبوية الشريفة النظر إلى ضرورة توخّي الأمانة في العلم وعدم الخيانة فيه(٣٤) ، والخيانة في العلم تتسع لتشمل **السرقة فيه** ، مثل أن يسند الإنسان لنفسه ما ليس له ، **أو الدسّ عليه** ، مثل أن يدخل الإنسان على العلم ما ليس بحق ، **أو تشويه الحقائق** ، بقصد ترجيح رأي خاص أو نشر مذهب معين ، وفي ذلك يقول نبي الإنسانية ومعلم البشرية ﷺ :

(تناصحوا في العلم ، فإنّ خيانة في العلم أشد من خيانة في المال) ، ويقول فيما رواه الشيخان والترمذي من طريق عبد الله بن عمرو : (إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا ، أو أفرادا قادة — جُهّالاً فسُئِلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلوا) . وقال فيما رواه أبو داود وابن ماجه من طريق أبي هريرة : (مَنْ أفتى بغير علم كان إثمه على مَنْ أفتاه ، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره فقد خانه) .

(٥) التميّز بالشخصية الإسلامية :

على العالم المسلم ، أو المسلم الذي يشتغل بأحد فروع العلم أن يعمل في أحد مجالاته ، وأن يحتفظ دائما بالشخصية الإسلامية ، فلا يذوب في شخصية أخرى غريبة عنه أو ينجرف في تيارات مناوئة للهدف الأساسي من وراء العلم — والذي أوضحناه سابقا — وهذا لا يعوق انخراط العلماء المسلمين في علومهم أو احتكاكاتهم بغيرهم من علماء أو الأخذ بما انتهى إليه الآخرون غيرهم وإنما ليكن في كل خطوة من خطوات الحياة العلمية ضابط وصمام أمن هو الالتزام بروح الشريعة والحفاظ على جوهر الدين الإسلامي .

(٦) عدم الاغترار بكثرة العلوم أو غزارة المعارف :

يحارب الإسلام الغرور العلمي ، ويعتبر ذلك أوّل الوهن والتدنيّ إلى الفناء العلمي[٣٥] ، فمهما أُوتي الانسان من علم فهو قليل أو أقل من القليل فخزائن العلم عظيمة واسراره كثيرة ، وليتذكر العالِم دوماً قول الله سبحانه : ﴿ **وما أوتيتم من العلم الا قليلاً** ﴾ (الاسراء/٨٥) ، وأن الرسول ﷺ يقول : (**لايزال المرء عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه عَلِمَ فقد جهل**) (أصحاب السنن) ، ويقول أيضاً : (**إذا طلع عليَّ يوم لم أزود فيه علما يقربني من ربي ، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم**) (الطبراني) .

(٧) الإخلاص لله تبارك وتعالى :

إخلاص العبد لله في كل ما يأتي وما يدع وهو مخ العبادة وجوهر الإسلام وكل عَمِلٍ خلا من الإخلاص كان لغير الله أيْ خارج عن دائرة العبادة التي من أجلها خلقنا الله ﴿ **وما خلقت الجن والانس الاّ ليعبدون** ﴾ (الذرايات/٥٦) ، أما الرياء فمن الأمراض الخطيرة التي يجب على المسلم عامة وعلى العالِم خاصة أن يفتش عنه ليقي نفسه منه أو يتعقّبه ليبرأ منه ، فهذا رسول الله ﷺ يقول : (**انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى .. الحديث**) ، ويقول : (**من تعلّم علماً لغير الله ، اذْ أراد به غير الله ، فلْيتبوّأ مقعده من النار**) ، ويقول أيضا : (**مَنْ طلب العلم ليجاري به العلماء — أو ليجاري به الفقهاء — أو يعرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار**) .

(٨) إقتران العلم بالعمل والسلوك :

يقول العلماء في جعل الرسول ﷺ لفظ « طريق » نكرة في حديثه الشريف : « **ما من رجل يسلك طريقاً يلتمس فيه علماً الّا سهل الله له طريقاً إلى الجنة ومن بطأ به عمله لم يسرع به حسبه**) ، فالنكرة هي الأمر الذي يعمّ ويشمل جميع أفراد الكلمة ، نكّر « طريقاً » ليشمل العلوم الدنيوية والأخروية فالعلم في الإسلام يُطْلَبُ به العمل ، ويظهر أثره في النفس ، فهو والسلوك متلازمان[٣٦] ، فإذا كان العصر الحديث قد انتهى إلى أن الثقافة هي التي تشمل جميع الأمور الفكرية والسلوكية ، ويظهر أثرها في المجتمع ، فهذا هو تعريف العلم من أول ساعة في الإسلام ، ولهذا فان النبي عليه الصلاة والسلام يبيّن ذلك الأثر في النفس وفي المجتمع فيقول : (مثل ما بعثني به الله من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكانت منها بقعة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكان منها بقعة أمسكت الماء فنفع الله به الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به) . وفي ارتباط العلم بالسلوك يقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه : هل تعرف ما يهدم الإسلام ؟ فسأل الناس عن ذلك فقال : زلة عالم ، وجدال منافق بالكتاب ، وحُكمُ الأئمة المضلّين .

ويقول رسول الله ﷺ فيما رواه الدارمي في سننه : (**تعلّموا فإذا علمتم فاعملوا**) ، ويقول أيضا فيما رواه الدارمي ايضا : (**تعلموا العلم وانتفعوا به ، ولا تتعلموه لتتجملّوا به**) .

وسوف يحاسب المرء يوم القيامة عن استخدامات علمه الذي عَلِمَهُ ، وفي هذا الشأن يقول رسول الله ﷺ فيما رواه الدارمي في سننه : (**لاتزال قَدَمَا عبدٍ يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه ، وعن علمه ما فعل به ، وعن ماله من أين أكتسبه وفيما أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه**) . وفي هذا الشأن أيضاً يقول الحق جل جلاله : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا لِمَ تقولون مالا تفعلون ، كَبُرَ مَقْتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون** ﴾ (الصف/٣) .

كل هذا مبني على أساس الجمع أو الربط بين نظرية المعرفة ونظرية السلوك أو بين المعرفة والعمل بها أو بين العقيدة والعمل بمقتضاها[٣٧] .

« الفصل الخامس »

« حتمية ارتباط العلم بالدين وجريمة الفصل بينهما »

وضح في الفصل الأول احترام الدين للعلم وتوقير أهله وأجلالهم بكل وسائل الإجلال ، وكذلك فإن الإسلام لم ولن تدانيه شريعة في عنايته بالعلم وبالمعرفة ذلك

الذي جعل العلم والتأمل والبحث من أعظم القربات إلى الله سبحانه . ووضح في الفصل الثاني بيان الفروع العلمية والمجالات البحثية التي أشار إليها القرآن ودعا إلى الغوص في أعماقها والنهوض بالبشرية عن طريقها . إذاً لا صحة أبداً بحالٍ من الأحوال للافتراء الذي يفتريه بعض أرباب الانعزال والحجر العلمي في أن الدين لا علاقة له بعلوم الدنيا ومعارفها ، ثم لا وجود أيضا للزعم بأن الدين هو علة التأخّر الذي أعترى المسلمين فسبقهم غيرهم من الماديين في مجالات العلوم وبحوثها ، فإنّ العلّة في ذلك في المسلمين أنفسهم ، أولئك الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، يَعْدُوا عن الدين الصحيح فسُلبت البلاد من بين أيديهم ، وحَرَّفَ بعضهم بعض المفاهيم فإذا بأُم الأرض تنهش عظامهم ، وتُوقِعُ بهم الدوائر .

ولعلّ من الجدير الاشارة إليه أن العلم يدعو إلى الإيمان كما أن الإيمان يدعو إلى العلم ، ومن الدلالات الحديثة على ذلك دراسة إحصائية بالآلات الحاسبة الإلكترونية (Computers) أجراها أحد العلماء المسلمين[٣٨] نسوق منها ما يتعلق بموضوعنا تحت عنوان (الجذور الثلاثية المتعددة الورود في القرآن الكريم) :

وفي المرتبة الخامسة يأتي الجذر (آمن) ومشتقاته بتردد (٨٧٩) مرة ، ومعنى هذا أن (الإيمان) يأتي في المرتبة الأولى بالنسبة للأفعال غير المساعدة في القرآن الكريم ، وهذا له معنى كبير ، فكأنّ الله سبحانه وتعالى قد أراد أن يوضح للإنسان دور الإيمان في تكوين الإنسان الصالح .

ثم يأتي في المرتبة السادسة الجذر (علم) ومشتقاته بتردد (٨٥٤) مرة ، وفي هذا دلالة واضحة جلية على أن (الإيمان) يسبق (العلم) ، ولكن نظراً لتقاربهما في التردد — يقصد في الورود في القرآن — فهناك ارتباط وثيق بينهما فكما أن الله سبحانه وتعالى قد بيّن لبني البشر أهمية (الإيمان) في حياة الانسان ، فإنه أيضاً قد أوضح أهمية (العلم) في بناء الإنسان .

والارتباط بين المعنيين يأتي في أن الانسان في بحثه عن الحقيقة يجب أن يؤمن — أولاً — ثم يستخدم العلم الاستخدام السليم لتقوية وتعميق هذا الإيمان . أما إذا لجأ إلى العلم للبحث عن الحقيقة قبل أن يؤمن فلن يصل إلى الراحة النفسية مهما تعمق في العلم .

ولقد أورد أحد الكتّاب المسلمين[٣٩] ما جاء في كتاب (الإسلام والقرن العشرين) للمرحوم عباس محمود العقاد قوله : في هذه الفترة — يقصد أوائل القرن العشرين — كان الإسلام كما يفهم الجهلاء ، والجهلاء هم الأكثرون في سائر الأمم ، مزيجا من الخرافة والشعوذة والطلاسم والأوهام وعبادة الأوهام ، اصطبغ فهمهم للدين بصبغة الجهل والتخريف وطلبوا الخلاص من غير

بابه ، وتوسلوا للعمل فيه بغير أسبابه ، واتهموا الناصحين ، وأسلموا القيادة للمدجّلين والمحتالين ، وفي هذه الفترة كان بعض أدعياء المعرفة الدينية يحكم بكفر القائلين بدوران الأرض ولا يتردد في تكفير مَنْ يسميها بالكرة الأرضية ، وفي هذه الفترة كان طلاب الفتوى يسألون عن الكبريت هل يجوز مَسُّه وهل يجوز قدح — أي إشعال — النار منه وطبخ الطعام على تلك النار .

ثم يقول الكاتب : إن الصورة تغيرت فَصَحَتْ تلك الشعوب الإسلامية من غفلتها العميقة حين هيأ الله لها عددا قليلا من المفكرين والمصلحين والدعاة هزوها وأيقظوها وكان أعظمهم وأعمقهم تأثيرا جمال الدين الأفغاني ، وخاصة خلال إقامته في مصر ، ومن بعده صفوة من تلاميذه وأتباعه يتقدمهم الشيخ محمد عبده ، فانتقل العالم الإسلامي نقلة واسعة أشبه بالثورة الشاملة في خلال قرن واحد من الزمان هو هذا القرن الرابع عشر الهجري .

لقد هبت ريح عاصف من أجواء الغرب المادي منذ زمن ليس بالقريب ، هبت تلك الريح لِتُذْهِبَ معها طرفاً من المفاهيم الإسلامية الصحيحة وترسّخ بدلاً منها مفاهيم مريضة وأفكار عليلة وسموم ناقعة ، فكانت فكرةُ ترابط الدين والعلم وتوطّدها في عقول المسلمين كما أمر الإسلام ودعى إليها ، كانت الفكرةَ الأصيلة من جملة ما أطاحته هذه الريح العاصف ، ثم نشأت أجيال المسلمين على خلو ساحة الدين من بعض مفاهيمه فأصبحوا يفهمون دينهم على أنه — كما وجدوه — مبتوراً من بعض الأطراف غير قادر على مواكبة ركب المدنية والتقدم العلمي والعمراني . تلك الفرية التي وفدت على العالم الإسلامي قذف بها الغرب الذي نشرها أولا في ربوعه وبين أناسه ، ولهذه الفرية جذور وأسباب يحسن بنا إيرادها بنوع إيجاز لا يخل بما نريد توصيله إلى المسلم المعاصر .

في القرون الوسطى من التاريخ الميلادي ورطت الكنيسة الغربية نفسها في ورطة كبرى أدت إلى ظهور ما انتشر من علمانية ومادية وشيوعية وإلحاد ، ذلك أنها فرضت حجراً صارماً على كل مَنْ له فكْر أو رأي ، وناصبت كل صاحب علم ونظر أشد العذاب والعداء ، ولما كان للكنيسة في هذه الآونة سلطانا على الحُكّام والأباطرة فإنها تأمر هؤلاء بقتل أو تشريد أو سجن كل مَنْ لا ترضى عنهم ، وأول طائفة في هؤلاء كانوا العلماء والباحثين وكل ذي فكر وعلم ونظر ، فحرّمت على الناس البحث والنطق والتأمل والاستنتاج(٤٠) ، وقالت بملء فمها (أطفىء مصباح عقلك واعتقد وأنت أعمى ولا تستدلّ) ، ثم أنشأت الكنيسة محاكم التفتيش(٤١) لتبحث عن أصحاب النظريات والعلوم والمفكرين وتجمعهم وتنزل بهم أشد ألوان العذاب والتقتيل ، وكان جاليليو جاليلي الإيطالي واحداً من الذين حكمت عليهم الكنيسة بالإعدام .

وإذا أردنا معرفة قصة صراع الكنيسة الكاثوليكية بأوربا مع العلم واضطهاد رجاله

وتقتيلهم فلنا أن تجتزىء مقتطفات من دراسة د/العُمَر القيمّة[٤٢] : رأي وايت (White Andrew Dickson) (١٨٣٢ — ١٩١٨ م) أن الشائع في الفكر المسيحي المبكر هو أن الدمار لا بد آت على الأرض قريبا وأن أرضا وسماوات جديدة ستخلف الأرض التي نعيش عليها وأن علم الفلك — إذا ما قال بغير ذلك — باطل كغيره من العلوم الأخرى التي أدانتها الكنيسة ولعنتها . وكانت النظرة إلى علم الفلك عموماً أنه دراسة عقيمة ولا يُرْتَجَى منها نفع ، إذْ ما عسى أن تكون فائدة علم يَدْرِسُ أمراً مآله الفساد وماذا عسى أن تكون جدوى دراسة نظام كوني ناقص سرعان ما يحل محلّه نظام أفضل منه وأنفع ؟ ولعل القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠ م) قد عبّر عن هذا الرأي خير تعبير عندما رأى بأنه سواء كانت الأرض مركز السماء أو كانت في هذا الجانب من السماء أو ذاك فإنّ ذلك لا يضير ولا يجدي نفعا ، وكانت نظرة رجال الدين إلى أجرام السماء ونجومها مختلفة ، فمنهم من قطع بأن تلك الأجسام إنما هي كائنات حية ولكل منها روح خاصة به ، بينما قال آخرون بأنها موطن الملائكة ، وبيوت سكناها ، وذهبت طائفة أخرى إلى أن النجوم كائنات روحية تسيّرها الملائكة كيف تشاء ، وأنها — أي النجوم — لا سلطان لها على مجرى الأحداث في الأرض وإنما حسبها أن تشير إليها وتدل على زمن حدوثها . وكانت تعاليم الدين عندهم تقول بأن السماء قبة صلبة تحيط بالأرض وأن الأجسام السماوية مصابيح معلقة في السماء .

هكذا إذاً نرى أن تركيب الكون على هذا النحو كان مزيجا من بعض التعاليم الدينية التي عمد رجال الكنيسة على دمجها بنظريات بطليموس ، فكان النتاج عبارة عن جملة آراء حول الكون لم يسمح الآباء المسيحيون بمناقشتها أو التشكك في صحتها . غير أن هذه النظرة إلى الكون لا تعدو جانبا واحدا فحسب ، إذْ كانت هناك — قبل شيوع نظرية مركزية الأرض — نظرية أخــرى تقــول بمركزيــة الشمس (Heliocentric) ، فلقد افترض فيثاغورس (Phthagoras) في القرن السادس قبل الميلاد — وتلاه في ذلك فيلولاوس (Philolaus) — قيام حركة للأرض والكواكب حول كرة من النار مركزية ، ثم ما أن مضت ثلاثة قرون على ذلك حتى أتى أرسطارخــوس (Aristarchus) (القرن الثالث قبل الميلاد) ليؤكد — على نحو دقيـق — أن ما كان في السابق مجرد فرض ، ... شهد بعد ذلك مناخ الفكر بزوغ عهد جديد ، وتوالت على ميادين المعرفة اصلاحات طفيفة ، كان نصيب الرياضيات فيها وافراً ، فتوالت دراسة الأجسام السماوية واستمر رصد حركاتها حتى كُتِبَ للبولندي نيقولا كوبر نيكوس (Copernicus Nicholas) (١٤٧٣ — ١٥٤٣ م) أن يطلق نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس لا العكس كما كان الرأي سائدا قبل ذلك .

عمل كوبر نيكوس أستاذا في روما ، وظل يكتم علمه ، فالناس يتمسكون بالقديم ، ونظريات عصره تقتصر على ما ورثه الخلف عن السلف وكانت آراء الكنيسة وتعاليم الكتاب المقدس هي دستور الحياة والفكر وكل شيء تقريبا . نعم لقد يجرؤ كوبرنيكوس — إذا تغاضى رجال الكنيسة قليلا — على التصريح بأفكاره كما لو كان ذلك من فعل الخيال أو شطحات فكر لا يسندها دليل ولكن الأمر يقف عند هذا الحد ولا يتعداه إذ محال على كوبر نيكوس أن يصرّح بنظريته تلك كما كانت حقيقة علمية ، ولا يستطيع هو أن يطالب الناس بالأخذ بها وترك ما كانوا به يؤمنون . وما أن وثق كوبرنيكوس من صحة نظريته حتى شعر أنه لا أمان له في روما فآثر العودة بعد ذلك إلى بولندا مسقط رأسه . ولم يكن مناخ الفكر في بولندا آنذاك بأفضل من نظيره في روما ، الأمر الذي حال دون إعلان كوبر نيكوس لنظريته الشهيرة ، وظل مدة أخرى تقارب الثلاثين عاما وهو عاجز عن التصريح بها علانية وإن كان يذْكرها بين حين وآخر إلى أقرب المقربين إليه . وإذ لم يجد كوبر نيكوس مفرًّا من كسر جدار الصمت بعد أن لم يعد الأمر يحتمل مزيداً من التأخير نراه يهدي كتابه حول « دورات الأجسام السماوية » (Revolutions of the Heavenly Bodies) إلى البابا نفسه . ولكن حكاية الانجاز العلمي الكبير الذي تحقق بظهور النظرية الفلكية الجديدة لا تنتهي عند هذا الحد — كما رأى وايت — بل لعله من الواجب أن نذكر بأن مقدمة الكتاب التي كتبها أوسياندر (Osiander) صديق كوبر نيكوس الحميم — كانت تشير إلى أن النظرية لا تخرج عن كونها فرضا ، وأن الكتاب لم يجرؤ على التصريح بأنها حقيقة ثابتة . ولقد أفادت هذه الملاحظة التي صيغت ببراعة هدفا محدودا إذ لم يشأ رجال الكنيسة أن يزيدوا الطينة بلة فيعارضوا ما جاء في الكتاب ويحرّموا تداوله وذلك باعتبار أن ما جاء في الكتاب لا يخرج عن كونه فرضا أو وجهة نظر ، وأن الأمر لا يزيد على ذلك مطلقا ، ولأن النظرية أُخذت على أنها فرض فحسب فإن الكنيسة سمحت أيضا بأن يدرّسها بعض الأساتذة لطلابهم بموجب ذلك الفهم . هكذا جرت الأمور حتى سنة ١٦١٦ م حين ثارت الكنيسة عندما آمن جاليليو (Galileo) (١٥٦٤ — ٢٦٤٢ م) بنظرية كوبر نيكوس وأخذها على أنها حقيقة ثابتة لا مجرد فرض . ولم يكن تأييد جاليليو لنظرية كوبرنيكوس مجرد نزوة فكرية ، بل لقد درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرّب (التلسكوب) في بحثه ودراساته ، فثبت له بعد ذلك أن ما قاله كوبرنيكوس صحيح وأن الفرض حقيقة ، من هنا رأت الكنيسة أن خطراً داهما بات يهدد سلطانها فبادرت إلى التصدّي لأفكار جاليليو وحرّمت تداول كتاب كوبرنيكوس حتى يتم تعديل بعض العبارات التي وردت فيه على نحو تكون النتائج التي تَخلُصَ إليها

كوبرنيكوس متفقة مع النظام الفلكي القديم ، عند بطليموس ، ولعل أكبر شاهد على ثورة الكنيسة إزاء نظرية كوبر نيكوس ومساندة جاليليو لها أن منعت هذا الأخير من تدريس نظرية سلفه أو مناقشتها ، كما منعت إلى جانب ذلك تداول الكتب التي كانت تشير إلى حركة الأرض ودورانها . ولقد بلغ فعل الكنيسة أقصاه عندما كانت قراءة كوبر نيكوس من شأنها أن تعرض صاحبها للّعنة والمطاردة . وهكذا نرى كيف تمت عملية الإرهاب الفكري التي جرت الكنيسة على اتّباعها ، وكيف أنّ أفكاراً عظيمة ظلت حبيسة أصحابها ولم يكتب لها أن تشيع بين الناس لأن الناس ظلوا يقدسون الماضي. كانت كل نظريـــــة جديـــــدة بموجب رأي الكنيسة آنذاك ـــ بدعة ، وكانت كل مخالفة لتعاليم الكتاب المقدس كفرا وإلحادا وتحريفاً بحق الله وتعاليم السماء ، فلا يحق لكوبر نيكوس أو جاليليو أو أي فرد يظن أنه قد عرف شيئا جديدا أن يعمل فكره في مجرى الأمور ، كلا ، ولا يحق لأيّ مفكّر أن يعلن رأيا يخالف الموروث ، بل عليه أن يسلّم بالقديم حتى ولو لم يقبل ذلك .

لقد بلغ تأييد ـــ العلماء ـــ للنظرية حدًّا سارع فيه جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (حوالي ١٥٤٨ ـــ ١٦٠٠ م) إلى التصريح علانية بصحة النظرية وبأنها حقيقة واقعة ، فما كان من رجال الكنيسة آنذاك إلاّ أن طاردوه في كل مكان ، وبلغ به التمرد والتذمر من دورهم أن راح يندد بهم علانية ويفضح تهافت أفكارهم ودناءة أساليبهم ، ثم قُبِضَ علي برونو في مدينة البندقية وأودع السجون لمدة ستة أعوام حُرِقَ بعدها حرقا وهو حيّ ... وما كانت نتيجة الاضطهاد والارهاب في نهاية المطاف إلاّ أن طُمست أفكار جاليليو ووضعت دونها حجب فها هو رجل الكنيسة الدومينيكاني كاسيني (Caccini) يدعو المناصرين لأراء جاليليو إلى الابتعاد عن النظر إلى السماء بقصد معرفة المزيد من حقائق علم الفلك لأن في ذلك جُرْمًا عظيما ، وكان هذا يرى أيضا بأن علم الهندسة من عمل الشيطان وأن الرياضيات حصيلة فكر الملحدين . أما الأب لوريني (Lorini) فقد صرح بأن مذهب جاليليو كفر وأن في تعاليمه إلحاداً وأنّ جزاءه القتل لا محالة . وما كان من أسقف منطقة فيسول (**Fiesole**)إلا أن راح يهاجم نظرية كوبرنيكوس ويسفّه آراء جاليليو ، ثم راح يهينه علنا ويطلب محاكمته . ولا يفوتنا هنا ذكر جانب آخر من هذه المأساة وهو أن الهجوم الذي شنه رجال الكنيسة على النظرية الفلكية الجديدة لم يكن مقتصرا على رجال الكنيسة الكاثوليكية المتعصّبين ، بل لقد نسج البروتستانت على منوالهم وجروا مجراهم على حدٍّ سواء . ولا ننسى هنا مثول جاليليو أمام محكمة التفتيش (Inquistion) مرتين في روما كان يرضخ كل مرة لشروط الكنيسة وأوامرها ، وظل يعيش في جو من الإرهاب

حتى كاد أن يتخلى عن مبادئه العلمية ، وبلغ بمحكمة التفتيش آنذاك أن ألزمت جاليليو بالتبليغ عن كل فرد أو عالِم يجده مؤيدا لبدعة حركة الأرض .

انتهى هذا الجو الملتهب وخلصت هذه الحرب الشعواء بأن ثار العلم وثأر لكرامته المجروحة ، فحطّم أبواب السجن الذي صُنِعَ في أوربا باسم الدين المسيحي ، وكانت ردة الفعل العنيفة فظهرت النظريات الإلحادية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، للانتقام من الدين ، فهذا بيكون يقول أن الدين يُعَدُّ سَدًّا يمنع التقدم ، وقيداً يجب كسره ، ولقد بلغ العلم من الغرور درجة إنكار بعض العلماء لوجود الله سبحانه ، أمثال هيوم وميل وجوليان وهكسلي وبرتراند وغيرهم ، وبعض الزعماء السياسيين أمثال كارل ماركس ولينين وخلفائهم .

والحقيقة كما يراها د . حسب النبي[٤٣] أن هذا الرد العنيف كان مُسْتَنِدًا إلى وضع ديني جائر مضاد للعلم من جهة الكنيسة الأوروبية ، ومستمدا من الأعصاب الثائرة بسبب الاقطاع الفاسدة ولكن الغريب أن نغمة الإلحاد ما زالت تُوَجَّه حتى اليوم ويحاولون تصديرها بشتى الطرق وبين الفينة والأخرى — إلى العالم الإسلامي ، ولكنهم يجب أن يعرفوا أن الإسلام دين العلم والعلماء ، وأن القرآن ذو أسلوب علمي في كل ما جاء به .

ثم نسوق الآن لعالِمٍ من علماء أوروبا في الطب والفلسفة ومقارنة الأديان هو الدكتور موريس بوكاي[٤٤] في كتابه الذي طبع عدة مرات بالفرنسية وترجم وطبع بالانجليزية عدة مرات أخرى ، ثم ترجمته إلى العربية وطبعته دار المعارف بمصر ، يقول في باب (القرآن والعلم الحديث) : لم تكن العلاقات بين الأديان — يقصد الشرائع المتعددة ، ذلك لأن الدين واحد منذ خُلق آدم حتى يوم القيامة وهو إسلام الوجه لله — والعلوم متماثلة في كل الأماكن وعبر مختلف الأزمنة ، الأمر الذي لا جدال فيه هو أنه ليست هناك أية إدانة للعلم في أي كتاب مقدس من كتب أديان التوحيد ، ولكن عمليا ، علينا أن نعترف بأن العلماء قد لاقوا مصاعب جمة من السلطات الدينية لبعض الأديان : ففي الوسط المسيحي وعبر قرون كثيرة بادرت سلطات مسئولة ، ودون اعتماد على أية نصوص حقيقية للكتب المقدسة ، بمعارضة تطور العلم . اتخذت هذه السلطات ضد العلماء الذين كانوا يحاولون تطوير العلوم الإجراءات التي نعرفها ، تلك التي دفعت بعض العلماء الى المنفى تلافيا للموت حرقاً أو إلى طلب المغفرة بتعديل مواقفهم وبالتماس العفو ، وفي هذا الشأن تُذكر دائما قصة جاليليو الذي حُوكِم لأنه استأنف مكتشفات كوبرنيك الخاصة بدوران الأرض .... أما في الإسلام فعموما كان الموقف إزاء العلم مختلفا ، إذ ليس هناك أوضح من ذلك الحديث الشهير للنبي ﷺ الذي يقول : (اطلبوا العلم ولو في الصين) ، أو ذلك

الحديث الآخر الذي يقول (طلب العلم فرض على كل مسلم ومسلمة) ، هناك أمر رئيسي : القرآن ، كما سنرى فيما بعد في هذا الجزء من الكتاب ـــ ولا يزال الكلام لموريس بوكاي ـــ إلى جانب أنه يدعو إلى المواظبة على الاشتغال بالعلم ، فإنه يحتوي أيضا على تأملات عديدة خاصة بالظاهرات الطبيعية وبتفاصيل توضيحية تتفق تماما مع معطيات العلم الحديث . وليس هناك ما يعادل ذلك في التوراة أو الإنجيل .

ومع ذلك فمن الخطأ أن نعتقد بأنه لم يكن هناك في أي عصر من تاريخ الإسلام مسلمون اتخذوا موقفا آخر إزاء العلم ، فمن الثابت أنه قد أسيء في بعض العصور فَهْمُ واجب التعليم وتعليم الآخرين ، وأن في العالم الإسلامي ، كما في العوالم الأخرى ، حاول البعض إيقاف التطور العلمي ، ولكن علينا أن نتذكر أن في عصر عظمة الإسلام أي بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر من العمر المسيحي وعلى حين كانت القيود على التطور العلمي في بلداننا المسيحية أنجزت كمية عظيمة من الأبحاث والمكتشفات بالجامعات الإسلامية ، في ذلك العصر كان الباحث بهذه الجامعات يجد وسائل ثقافية عظيمة ، ففي قرطبة كانت مكتبة الخليفة تحتوي على أربعمائة ألف مجلد ، وكان ابن رشد يعلّم بها وبها أيضا كان يتم تناقل العلم اليوناني والهندي ، والفارسي ، لهذا السبب كان الكثيرون يسافرون من مختلف بلاد أوروبا للدراسة بقرطبة مثلما يحدث في عصرنا أن نسافر إلى الولايات المتحدة لتحسين وتكميل بعض الدراسات ولكم هي كثيرة تلك المخطوطات القديمة التي وصلت إلينا بواسطة الأدباء العرب ناقلة بذلك الثقافة إلى البلاد المفتوحة .... !! ولكم نحن مدينون للثقافة العربية في الرياضيات (فالجبر عربي) وعلم الفلك والفيزياء (البصريات) والجيولوجيا وعلم النبات والطب (ابن سينا) إلى غير ذلك .

لقد اتخذ العلم لأول مرة صفة عالمية في جامعات العصر الوسيط الإسلامية في ذلك العصر كان الناس أكثر تأثرا بالروح الدينية ، مما هم عليه في عصرنا الحالي ... !! ولكن ذلك لم يمنعهم من أن يكونوا في آن واحد مؤمنين وعلماء ، كان العلم الأخ التوأم للدين ، لكم كان ينبغي على العلم ألاّ يكفّ عن أن يكون كذلك . كانت البلاد المسيحية في تلك الفترة من القرون الوسطى في ركود وتزمّت مطلق ، توقف البحث العلمي ليس بسبب التوراة والإنجيل ، وإنما علينا أن نكرر ذلك ـــ بأيدي هؤلاء الذين كانوا يدّعون أنهم خُدّام التوراة والإنجيل . وبعد عصر النهضة في أوروبا كان رد الفعل الطبيعي أن يأخذ العلماء ثأرهم من منافس الأمس ، وهذا الثأر مستمر حتى اليوم ، لدرجة أن التحدّث حاليا في الغرب عن (الله) في الأوساط العلمية يعتبر فعلا علامة على الرغبة في التفرد (العزلة) ، ولهذا الموقف تأثيره السيء على العقول الشابة (والمسلمة منها أيضا) التي

تتلقى تعليمنا الجامعي .

إن نظرة في تاريخ العلم والدين تطلع صاحبها على اتفاقهما في الهدف وصدورهما من مصدر واحد[٤٥] ... ، بل يبدو أيضا أن بداية رحلتيْهما كانت واحدة مع خلق الإنسان الأول .... ، وكما كانت البداية واحدة كانت المسيرة واحدة في تواكب وتحالف على طول التاريخ البشري الذي يؤكد أنهما كانا دائما متداخلين . متوافقين يؤيد كل منهما الآخر ويسانده ــ وهذا هو الذي يجب أن تتحلّى به الكشوف الحديثة والقائمين بها ــ وكلاهما يهدف إلى هدف واحد وهو سعادة البشرية وتوفير الحياة الكريمة لها .

ولقد ذهب الإمام محمد عبده قديما[٤٦] إلى ما وصل إليه موريس بوكاي حديثاً حيث قال : رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجْر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية ، استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم ، وضنًّا به على كل مَنْ لم يلبس لباسهم ولم يسلك مسلكهم لنيْل تلك الرتبة المقدسة ، ففرضوا على العامة أو أباحوا لهم أن يقرءوا قِطَعًا من تلك الكتب ، لكن على شريطة أن لا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم فيما ترمي إليه ، ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضا مزية الفهم إلا قليلا ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات ، ووقفوا كما وقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تعبداً بالأصوات والحروف ، فذهبوا بحكمة الإرسال ــ إرسال الرسالات من السماء إلى الأرض ــ فجاء القرآن يلبسهم عَارَ ما فعلوا ، فقال : **﴿ ومنهم أميُّون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ وإنْ هم إلاّ يظنون ﴾** (البقرة/٧٨) ، **﴿ مثل الذين حُمِّلُوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ﴾** (الجمعة/٥) .

ثم يلخّص لنا الإمام عبد الحليم محمود[٤٧] ــ قدس الله سره ــ هذا الذي ندور فيه فيقول : إن الكنيسة ــ الغربية ــ في فترة من فترات حياتها تبنت آراء أرسطو ، لقد تبنتها في الطبيعة وتبنتها فيما وراء الطبيعة (Metaphysics) ، وما كانت آراء أرسطو في يوم من الأيام دينا ، وكان للكنيسة فضلا عن ذلك آراء آمنت بها ، تتعلق بالعالم الطبيعي لا أساس لها من الحق ، ولا تستند إلى علم يقيني ــ ولا تمت إليه بصلة ــ إنما هي شائعات اتخذت طريقها إلى العقائد ، وما كانت إلا أساطير . وحينما بدأت النهضة ــ في أوروبا ــ وحينما بدأ تطبيق المنهج الاستقرائي منهج التجربة والملاحظة ، تبيّن العلماء من خلال المراصد والمعامل ، ومن نتائج التجارب والملاحظات ، أن آراء أرسطو في الطبيعة لا تخلو من خطأ ، وأخذوا يعانون هذه الأخطاء المرة بعد المرة . وكانت الكنيسة حينئذ مسيطرة على أوروبا ، وكانت محاكم التفتيش قائمة على قدم وساق تنكل بكل منحرف عن تيار الكنيسة . وبدأ إذاً التنكيل بالعلماء ، يأخذ مجراه ، في صورة قاسية بشعة ، لا تعرف الرحمة ولا

الإنسانية . ولكن العلماء لم ينتهم ذلك عن البحث والدراسة وإعلان النتائج والإسفار عن الحقائق ، فلما رأت الكنيسة ذلك زاد غيظها وزادت حدتها ، وكان لها في كل يوم فريسة وكان للعلم في كل يوم شهيد ، كثر شهداء العلم كثرة جعلت الناس يعتقدون أن بين الدين المسيحي والعلم تعارضا وتضاربا واختلافا .... انه إذا كانت فكرة التعارض بين الدين والعلم نشأت في أوروبا للأسباب التي ذكرناها ، فإنه ما كان يجب أن تُنْقَلَ إلى الشرق وتُناقش في الأجواء الإسلامية ، فإن الإسلام نشأ كما رأينا حليفا للعلم ، حاثا عليه ، موجبا له ، مشيدا به إلى درجة لا يدانيه فيها غيره. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نعرض لقضية خطيرة لها دور أساسي في إذكاء هذه الفكرة ، تلك هي قضيـــة « العلمانيـــة » (Secularism) فنقول[٤٨] . ان « العلمانية » تضع العلم ــ المرتبط بالعالم وبما هو واقعي ومدني ــ تضعه مقابلا بل ونقيضا لـ (الدين) ... وذلك لنشأتها وتبلورها في بيئة حضارية شهدت صراعا شهيرا ومريرا بين « الدين » ، كما قدمه اللاهوت الكنسي الكاثوليكي في أوروبا ، وكما تصوره الرأي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية ، وبين « العلم » الذي تأسست على قواعده النهضة الأوروبية الحديثة . وبصرف النظر عن الموقف الجوهري للديانة المسيحية وعن الظلم الذي ألحقته التفسيرات الكنسية برأي المسيحية الحقة في « العلم » فالأمر الذي لا شك فيه أن عداء « الدين » لـ « العلم » والصراع بينهما هو « خاصية كاثوليكية ــ أوروبية » ، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء وهذا الصراع وبين واقع الإسلام وموقفه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع . فالإسلام لا يمد نطاق « علوم الوحي والشرع » إلى كل الميادين الدنيوية ، التي ترك الفصل فيها والتفسير لـ « علوم العقل والتجربة الانسانية » ومن ثم فلقد تآخي فيه « العلم » و « الدين » و « العقل » ، و « النقـل » ، و « الحكمـــة » و « الشريعة » ، و « الدنيـا » ، و « الآخرة » ، عن طريق تحديد الميادين لكل نمط فكري ــ لانشاء نظرة تكاملية ــ لتهذيب الانسان وتطوير حياته ، باعتبار هذا التهذيب وذلك التعبير غير ممكنين دون الاستعانة بـ « الاقطاب » المتعددة في ظواهر الفكر والحياة .. وليس بقطب واحد من الظاهرة الواحدة ...

ويتأكد اختصاص « العلمانية » بالواقع الاوروبي ، ما استقرت عليه المسيحية في نظام « الكهانة ، والكهنوت » ، ذلك النظام الذي يجعل بين الإنسان العادي وبين ربه وسيطاً هو « رجل الدين » ، « الكاهن » ، الأمر الذي جعل هناك « طبقة » أو « فئة » احتكرت « الرأي الرسمي » للدين ، بل وحق الحديث بإسم السماء !! .. وما استتبع ذلك من اضفاء « القداسة والقدسية » على هؤلاء الرجال

والمؤسسات التي أقاموها لهذا الدين !! .. وتلك أمور لم يعرفها الإسلام ، بل هو ينكرها ويشن عليها حرباً شعواء .

ونرى أن نُنهي هذا الفصل بحصر جملة من الأسباب التي أدت إلى وجود الفجوة المفتعلة بين الدين والعلم كما يلي :

(١) من أهم أسباب رواج هذه الشائعة انتشار الإلحاد واستئساد الملحدين ، ذلك لأن هؤلاء لا يجدون ما يستندون إليه في نشر أفكارهم الخبيثة وآرائهم المسمومة غير الدعاية والشائعات بين ضعاف الإيمان وعديمي الثقافات العريقة المرموقة ، فهم ليس لديهم أدلة أو براهين قاطعة يبرّرون بها أفكارهم الإلحادية . ومن ثم فإننا نجد لفكرة تعارض الدين مع العلم رواجاً في الأزمنة التي ينتشر فيها الإلحاد[٤٩] .

(٢) ومن هذه الأسباب سَعْيُ بعض العلماء ــ ونحن نخلع عليهم هذا اللفظ تجاوزاً ــ لاكتساب شهرة وذيوع صيت وذلك على حساب مخالفة الإجماع ، حتى ولو كان ذلك باعتناق آراء يعتقدون هم في سريرتهم بفسادها .

(٣) عاشت الشعوب الإسلامية فترات طويلة من حياتها مُسْتَعْمَرةً ، وكان الاستعمار دائماً يقدّم لها ما يعمل على إبقائها متخلفة تابعة له في كل قطاعات الحياة ، ومن أجل ذلك دأب على ترسيب ركائز خاصة في عقول أبنائها ومنها الخنوع والاستكانة بدعوى التسليم للقضاء والقدر والنظر إلى الدين على أنه جملة شعائر تُؤَدَّي في دور العبادة فحسب ، وعلى أن العاملين في حقله مبتوري الفكر محدودي الثقافات ، وتكثر فيهم العاهات ، هكذا صور الاستعمار ودأب على تدعيم هذه الصورة في عقول أبناء الشعوب ــ خاصة الإسلامية منها ــ ليضمن بقاء سيادته ودوام تبعية الدول المستعمرة له .

(٤) كان المنهج العلمي الذي ربى رسول الله ﷺ الصحابة عليه ، ثم مِنْ بعدهم تربى عليه جيل التابعين ، ثم جيل تابعي التابعين ، هو حرية الفكر وتوقّد العقل والاجتهاد ، والنظر وعدم التقليد الّا بدليل أو من رسول الله مباشرة ، وفَهْم الاتباع على أنه اقتداء ببرهان لا لشخص المقلِّد وانما لما معه من قرائن وشواهد في أية مسألة ، ونشأت المدارس الفكرية في عهود التابعين وتابعيهم فكانت مدرسة الحديث ومدرسة الرأي وغيرها حتى ولدت العبقريات الفذة في كافة علوم الدين والدنيا على السواء ، ولكن حدث أن ران على الأمة بعد القرن الثامن الهجري سحاب التقليد وضغوط المذهبية الضيقة فوجدنا المؤسسات العلمية بدل أن تنمو توقفت حتى أنه في عهد الخلافة العثمانية حدث أن أغلقوا باب الاجتهاد وأمروا الناس أن يلتزموا بالفقه الحنفي[٥٠] ، ولذلك

وجدنا فكر الأمة الإسلامية يقف ويجمد ، ومن هنا وجد الغرب المسيحي الصليبي فرصته السانحة فدخل إلى المسلمين وهم على هذا الركود الشديد ، فوجدنا مثلاً جامعة كجامعة الأزهر ـــ آنذاك ـــ تقف عند حد المتون ، وتقف عند حد الجمود ، بينما المستعمر ينتهز الفرصة فيؤسس المؤسسات العلمية المدنية ويترك الأزهر على حاله ، ثم ينشيء مؤسسات تعليمية غربية تعطي للمسلمين الشكل ولا تعطيهم الجوهر من أي شيء . ومن هنا نما في الأمة الإسلامية سُلَّمان تعليميَّان ، السلم المدني الذي لا يرتبط بالإسلام ولا بقيمه ولا بأخلاقه ولا بعقائده ولا بفكره ، والسلم الديني وهو جامد متحجر يعيش في فكر عقيم هو فكر المتون والتعقيد اللفظي ، فأصبح كل ما عند العالِم المسلم هو الفخر بالصدر الأول والسلف الصالح ، ولكنه عاجز عن أن يلج فيتكلم عن واقعه أو يعالجه ويسعى في إبراء أمراضه .

(٥) ومن هذه الأسباب سبق الدين إلى إيراد حقائق قبل أن يصل العلم إليها ، مثال ذلك الآية القرآنية الكريمة ﴿ **وإذا البحار سجرت** ﴾ (التكوير/٦) والآية ﴿ **والبحر المسجور** ﴾ (الطور/٦) ، فلقد وقف العلم أمامها موقفاً مضطرباً حيث أن من المؤكد علمياً أن الماء يطفيء النار ، فكيف يمكن أن يصبح الماء ناراً ؟! انه يستحيل حدوث ذلك . ولكن بعد عشرات المئات من السنين ، وبعد طفرته الكبرى ووثبته العالية أثبت امكانية تحول الماء إلى نار ، حيث يوجد في جوف البحار عنصر الايدروجين الطليق (**Free hydrogen**) ، وهذا الايدروجين يختلف عن ذلك المعروف حيث أن ذرته ثقيلة عنه ، والايدروجين الطليق هذا إذا تحطمت ذراته تحت ضغط كهربائي عالي جداً أو بفعل حرارة قوية طارئة ـــ أو انفراد ذرات الهيدروجين من الماء حينما تفرز ذرات الاكسجين منه بفعل الظروف المشار إليها فان هذا الايدروجين يشتعل حيث أنه غاز ملتهب ، وهكذا يتحول البحر إلى تنور هائج بالنار .

(٦) ومن هذه الأسباب قصور العلم عن إدراك بعض الحقائق التي جاءت بها الشرائع السماوية ، ومحاولة الانسان عرض غيبيات الشرائع على مقاييس العلم ، وهو عندما يحدث ذلك قد يضل تفكيره ، فانه لو حاول تحديد الروح مثلا بمقاييس الطول والعرض والامكان المرئي واللون والرائحة و .. فإنه لابد واصل إلى كفر ، أو على الأقل إلى زعزعة نفسية تؤدي إلى حيرة في صدق الغيبيات وقل مثل ذلك في أمور مثل الآخرة والقيامة والحساب ثواباً وعقاباً .

(٧) ومن هذه الأسباب انتشار نظريات عن الخلق والحياة على أيدي توماس هكسلي وداروين وغيرهما ، تلك التي أعترف أصحابها بخطئها ـــ تصريحاً أو تلميحاً ـــ أو

على الأقل عدم قيام الدليل على صحتها ، فإن البعض سعياً وراء الجديد حتى ولو كان خطأً ــ يرددون ويناقشون ويؤديون مثل هذه النظرية .

(٨) ومن هذه الأسباب محاربة رجال الدين في العصور القديمة العلم خوفاً على سلطانهم الذي كانوا يفرضونه على الناس ، فأظهروا أن العلم لا يتفق والدين على الرغم من أن الدلائل التاريخية القديمة تؤكد أن الدين والعلم متداخلان حتى أن كل عالم اشتهر في فروع العلوم المختلفة ، انما كان من دعاة الدين ، بل وكان يتخذ الدين سبيل البحث العلمي والعلم سبيل تأييد الدين على الرغم من هذا كله جاء رجال الدين في هذه الآونة لينظروا إلى العلم والعلماء نظرة توجّس وخيفة انقاذاً لمناصبهم ومراكزهم ومصادر ثرائهم .

(٩) ومن هذه الأسباب تمسّك رجال الدين بمعتقدات ليست من الدين بحال من الأحوال ، وكلما وضّح العلم الحديث عدم صحتها ازدادوا هم بها تمسكاً ولها تعصباً ، فظهر الدين ــ حيث هم رجاله ــ وكأنه معارض للعلم مناوىء له ، وتوضيح ذلك هو آراء بطليموس في تصور الأرض والكون والتي تبنّتها الكنيسة ثم مجيء العلماء وثبوت خطأ هذه الاراء ومن ثَمَّ محاربة الكنيسة لهؤلاء العماء ومَنْ بعدهم من رجالات العلم والبحث الكوني .

(١٠) ومن هذه الأسباب اندساس بعض الاسرائيليات في تفاسير القرآن الكريم بدون عمد أو بعمد وخبث ، فإذا بتفسيرات عليلة لبعض مسائل وأمور آيات القرآن ، وبذلك استطاع خصوم الإسلام أن يشيعوا في الناس أن الاعتماد على القرآن في المسائل العلمية يوضح أنه ليس معجزة نظراً لتصادمه مع هذا المسائل أو عدم القول بها قولاً حقاً ــ وهم يعتمدون على ما أدخل في تفسيرات القرآن من أوهام وخبائث اسرائيلية ولم يعتمدوا على القرآن ذاته .

(١١) ومن هذه الأسباب محاولة القائمين بالتفسير القرآني ــ ونركز على القرآن لانه دستور هذه الأمة ومنهاج حياتها ــ الكلام في تفسير آيات لم يصل العلم الحديث إلى كشوف توضح معانيها وتجلي مقاصدها ، أو الكلام في مسائل قرآنية لم يصل علمهم ولا ثقافاتهم إلى فهم المقصود منها ، وأيضاً محاولة الاجتهاد بالرأي في تفسير آيات سياقها لا يستقيم وهذا الرأي الذي يرونه ، ثم أيضاً مغالاة بعض العلميين في تفسير آيات معينة وتحميلها مالا تتفق وسياقها .

(١٢) ومن هذه الأسباب كذلك تصدر بعض الأفراد للقيام بالتفسير الكامل للقرآن ، وهذه من المخاطر الكبرى على الكتاب العزيز ، حيث أن الفرد الواحد لا يمكنه ــ مهما كانت طاقته ودرجة علمه ــ الاحاطة بالتفسير لكل آية من آيات القرآن

دون مراجعة أهل التخصص في كل فرع من فروع العلوم ومجالات المعارف ، والرجوع إلى المحاولات السابقة للتفسير ، إذ كيف يمكن لفرد واحد أن يجمع بين كل علوم الفقه ، والأدب ، واللغة ، والبيان ، والنحو ، والتشريع ، والاجتماع ، والاقتصاد ، والزراعة ، والصناعة ، والكيمياء ، والفيزياء ، والحيوان ، والنبات ، والاحياء الدقيقة ، وعلوم الخلية ، وعلوم البحار ، والجغرافيا ، والتاريخ ، والقصص ، والوراثة ، والفلك ، والجيولوجيا ، وغير هذه العلوم ، كيف لواحدٍ فقط الإلمام بهذه العلوم حتى يمكنه القيام وحده بتفسير آيات القرآن كله وقد عالجت كثير منها ميادين تلك العلوم وولجت مجالاتها .

ويوضح لنا الشيخ الحسيني[٥١] أنه يجب على صاحب العلم الصحيح أن يكون أول مسيرته في الحياة الدين ثم نهاية هذه المسيرة هي الدين أيضا فيقول : الموضوع :حيث يؤكد أنه لا خلاف بين الدين الحق والعلم الصحيح ، فالقرآن يصرح بأن الدين أول العلم وآخره ، فهو أول العلم من حيث أنه أول آمِر به ومنبِّه عليه وحاث على فضله ومبين لشرفه ورفعة أهله . وأوليات العلوم والمعارف إنما جاءت على ألسن الرسل ، وأنفع الحكم المنورة للعقول مستمدة من أحاديث الانبياء وكلامهم وما أوحي إليهم من عند ربهم . والدين آخر العلم لأنه النتيجة الغائية لكل عالِم نبيل أو فيلسوف محقّق قد تصفح أعيان — أي جواهر — الكائنات بنزاهة واخلاص فأرشد إلى عللها ومصادرها ومصيرها وتوحدت في نظره القوة الخالقة والعظمة المدبرة التي تسوس مخلوقاتها وتكلؤها وتعمل على اسعادها ، هذا ما لم يَدْعُ طلب العلم إلى الالتواءات المادية ، فهو ان انتكس فانه لا يرى في الكون الا ظواهر المادة .

وإذا كان غرض العلم الحقيقي إصلاح الحياة وتضامن أهل الانسانية وإسعادهم وتآخيهم ، فهو مرشد إلى ما أرشد إليه الدين من قبل ، وحينئذ لا يكون ثمة خلاف بين الدين والعلم ، اللهم إلا أسبقية الدين للعلم في هداية أفراد الخليقة إلى ما ينفعهم ويوجب لهم السلام والتضامن ، والجري مع العلم إلى ما يقربه من الحقائق الكونية . أما إذا كان غرض العلم المزعوم ، جحود الحق والإلحاد بالخالق وافساد النفوس وتضليل الافكار وتقسية القلوب وتخليتها من عوامل الشفقة والرحمة والعطف ، والمروءة وحب الخير ، فهذا العلم حقاً لا يتفق والدين في طريق ، لا من حيث ضعف نتائج الدين ومكانة ذلك العلم ، ولكن من حيث أن مثل هذا العلم لا يكون علماً صحيحاً ، وإذا لم يكن علماً صحيحاً فهو باطل ، والباطل لا يماشي الحق في سبيل أبداً .

(١٣) ومن العلماء[٥٢] من يرى أن ادّعاء دول الكفر ومَنْ يسير في ذيولهم بأن العلم ذو طبيعة إلحادية ، أو ضرورة فصل العلم

عن الدين على أقل تقدير ، يرى أنهم يستندون على دعائم أو أمور هي :ـــ

أ ـــ ادعاء أن هذا الكون ليس له خالق وأنه وُجِدَ وسوف لا ينتهي ، والتأكيد على أن فكرة الخلق فكرة غير علمية .

ب ـــ البحث عن محاكاة نماذج الطبيعة من خلال معطيات (أي ماديات محسوسة) موجودة ، وتجنب الحالات الغيبية ، واقتفاء أثر السبب والمسبب الذاتي في المادة باعتبار غياب تأثير قوة الله سبحانه .

ج ـــ ادعاء أن الطبيعة ذات خاصية مادية بحتة لدرجة تؤدي إلى انفصالها تماماً عن علم القيم الأخلاقي .

وفي مناقشته لهذه الإدعاءات ودحضها نقتطف ما يلي :

أما أن الكون ليس له خالق ، وأن الخلق قضية غير علمية ، فإن بداية الخلق ونهايته أمر مفروض مسلّم به ، وطالما أن الأمر لا يمكن إجراء تجارب عليه فكيف يستنتجون النتائج ويسنّون عليها قوانين ثم يسمونها قوانين علمية[٥٣] .

وبمعنى آخر فهل يمكن للعلم أن يؤدي دوره دون الاعتراف بوجود الله ؟! انه يستطيع ذلك إذا كان يبحث في شيء أو أمر مُدْرَكٍ مُحَسٍّ في الطبيعة في معزل عن بقية الأمور والأشياء الأخرى ، ويحصر أمامه معملياً السبب والفعل والنتيجة ، أما المفهوم الأشمل للعلم فهو محاولة الأنسان تفهّم البيئة العالمية الشاملة المحيطة به ، وهنا لابد للعلم أن ينظر إلى عناصر الكون ومحتوياته نظرة كلية غير متجزئة فأجزاء الطبيعة تسير في تناغم وانسجام ، وهنا لابد للعلم من الإذعان بوجود قدرة خفية تهيمن على مقدّرات الأحداث وتشهد التغيرات الواقعة وتدفعها إلى نتائجها وفق إرادة عليا يقف الأنسان أمامها مشدوها مذهولا .

وأما المقولة الثانية ، فالرد عليها يشمل ثلاث دعائم :

(١) تجنب الأمور الغيبية أمر مفروغ منه ، ذلك لأنها أمور لا يمكن اخضاعها للتجارب المعملية ، فهي أمور معنوية ، فالبحث فيها غير منطقي ، والإسلام لا ينظر إلى تسبيب الله سبحانه للأحداث في مجرد التغيرات المادية فقط ، ولكن يؤكد أن حدوث الأحداث يتم بإرادة الله نتيجة التقاء عدد غير محدود من الأسباب والمسببات في نقطة محددة من الزمان والمكان ، ربما يستطيع العلم الإلحادي إدراك سبب أو اثنين من مسببات حدث ما ، ولكنه أبداً لا يستطيع شرح أو إدراك كيفية تجمّع ذلك الكم من الأسباب لينتج الحدث ، انها إرادة الله .

(٢) يفترضون أن تسبيب الله سبحانه للأسباب لابد وأن يكون له مظهر مادي . ومن المعروف أن أية سلسلة من الأسباب المترابطة لابد وأن تبدأ بسبب رئيسي وتسعى إلى غاية لتحققها ، وكلا الأمرين لا يمكن اخضاعه للتجارب المعملية ، بل هما سنة الله في خلقه .

(٣) يعتبرون أن الغرض من التغيير الناشيء عن تسلسل الأحداث هو نهايتها الحتمية لا أكثر من ذلك . ولقد تصدى علماء الإسلام المخلصين في دحض هذه الدعوى وعلى رأسهم الإمام الغزالي في (تهافت الفلسفة) وأكد بالبرهان والحجة أنه « ليس من الضروري أن يتبع التابع المتبوع » ، بما ينفي فكرة أو نظرية الحركة الآلية الذاتية في محتويات الكون وأحداثه ، ثم جاء علماء الغرب بعد الغزالي بألف سنة ليقولوا ما أكده ، وأوضحه هو من قبل .

ولدحض الادعاء الاخير فإن التقدم من العلم إلى التكنولوجيا ومن الأخيرة إلى تحقيق الرغبات الانسانية ، ومن الأخيرة إلى تحقيق المثل العليا ، يعتبر هو التسلسل المنطقي الذي رسمه لنا الله سبحانه وتعالى . فكما أن من الضرورة ربط العلم بالتكنولوجيا فمن الضرورة الحتمية ربط الاثنين بالأخلاق والقيم ، وكل كسر لهذه السلسلة يؤدي إلى خلل في حياة الأنسان بل اختلال في توازن البيئة .

« الهوامش »

(١) ابن القيم (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر) : مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والادارة . ط ٣ مكتبة حميدو بالاسكندرية ، ١٩٧٩ .
(٢) الشحات (علي أحمد) : مكانة العلم والعلماء في الإسلام . ط دار احياء الكتب العربية بمصر ١٩٨٢ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .
(٣) العسال (الدكتور أحمد): ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ١٩٧٣ ص ٧٣ .
(٤) سلامة (د . عبدالفتاح محمد) : العلم في مدرسة القرآن . الوعي الإسلامي بالكويت ١٧ (١٩٧) ١٩٨١ ، ص ٣٥ .
(٥) الطويل (د . السيد) : أول حرب على الأمية . اللواء الإسلامي ، ١ (٢٣) . ط دار مايو بمصر ، ١٩٨٢ .
(٦) عقيلي (محمد هشام خطاب) : أمة الإسلام والعلم — ٢ . منار الإسلام بالامارات العربية ، ٣ (٩) ١٩٨٣ ص ١٠١ .
(٧) نعيم (حسانين) : الإسلام يدعو إلى العلم . الوعي الإسلامي بالكويت ، ١٨ (٩) ١٩٨٢ ص ٧٨ .
(٨) تدمري (د . عمر) : العلم ومكانة العلماء في الإسلام . الفكر الإسلامي — بيروت ، ١٢ (٨) ١٩٨٣ ص ٩٧ .
(٩) العقاد (عباس محمود) : التفكير فريضة إسلامية . ط دار الهلال بمصر — بدون تاريخ .

(١٠) قطب (الاستاذ محمد) : تعقيب في ندوة (ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض . ١٩٧٣ ص ٩٦ .

(١١) راشد (الدكتور محمد إسماعيل) : من الأصول الإسلامية للعلم والتعلم . الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ١٩٧٩ . ٢٢٧٩ .

(١٢) خليل (د . عماد الدين) : حول إعادة تشكيل العقل المسلم . كتاب الأمة (٤) قطر ١٩٨٣ ص ٦٠ .

(١٣) عمارة (علي زين العابدين محمد) : الانسان لغز ومعجزة . ط دار التفسير بالزقازيق ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ٧١ وما بعدها .

(١٤) الشعراوي (الإمام محمد متولي) : من الاحاديث الشفهية في التلفزيون المصري ، صيف ١٩٨٢ .

(١٥) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) : الرسالة اللدنية . ط القاهرة ٢٣٢٨ هـ . ص ٢٣ ، ٢٤ .

(١٦) الحسيني (الاستاذ محمود أبو الفيض المنوفي) : كتاب التمكين في شرح منازل السائرين . ط دار نهضة مصر بالقاهرة ١٩٦٩ . ص ١٩٥ — ١٩٨ .

(١٧) الطوسي (أبو نصر السراج) : اللُّمَع . تحقيق وتقديم د/عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور . ط دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠ . ص ٤٥٥ — ٤٥٧ .

(١٨) إبراهيم (محمد إسماعيل) : القرآن وإعجازه العلمي . ط دار الفكر العربي بمصر ١٩٧٧ .

(١٩) إبن القيم (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والادارة . ط مكتبة حميدو بالاسكندرية . ط ٣ ، ١٩٧٩ .

(٢٠) عطا (عبدالقادر أحمد) : هذا حلال وهذا حرام . ط دار الاعتصام بمصر ، تاريخ فراغ المؤلف من تأليفه ١٩٧٥ .

(٢١) البنا (الإمام الشهيد حسن) : مجموعة الرسائل — رسالة نحو النور . ط دار الشهاب بالاسكندرية . بدون تاريخ .

(٢٢) الغزالي (محمد) : مشكلات في طريق الحياة الإسلامية . سلسلة كتاب الأمة بقطر (١) ، ١٩٨٢ .

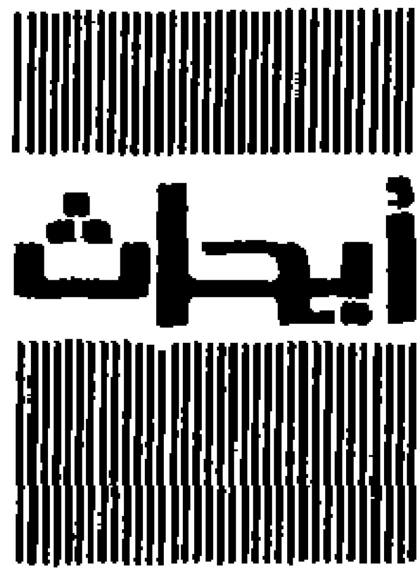
(٢٣) حوى (الشيخ سعيد) : منطلقات إسلامية لحضارة عالمية جديدة . كتاب (الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم) ، ج ٢ ، منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ، ١٩٧٩ ، ص ٧٤٦ .

(٢٤) محمد (طارق عبدالمنعم) : نظرات في الحضارة الإسلامية والأوروبية .

منار الإسلام ، ١ (٩) ١٩٨٣ ، ص ٣٢ .
(٢٥) السيد (السيد علي) : مكانة العلم ومنهاجه ومجالاته في القرآن ط الادارة العامة للثقافة بالأزهر الشريف ، ١٩٥٩ .
(٢٦) الراجحي (الدكتور عبدالغني) : موقف الإسلام من العلوم الكونية والمادية . منبر الإسلام بمصر ٣٨ (١٠) ١٩٨٠ .
(٢٧) بدر (أحمد عبداللطيف) : عرض لدراسة (الدين في عصر العلم) للدكتور يوسف القرضاوي . لواء الإسلام بمصر . ٤٣ (١٠ ـ ١١) ١٩٨٠ .
(٢٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : موقف الإسلام من البحث الكوني . منبر الإسلام بمصر ٣٩ (٨) ١٩٨١ .
(٢٩) العقاد (عباس محمود) : التفكير فريضة إسلامية . ط دار الهلال بمصر . بدون تاريخ .
(٣٠) عبدالخالق (الاستاذ محمد فريد) : أساسيات في موضوع الإسلام والحضارة ودور الشباب . كتاب (الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم) ج ٢ . منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، ١٩٧٩ ص ٢١٣ .
(٣١) علم الدين (الأستاذ محمد) : العلم في نظر الإسلام . الوعي الإسلامي بالكويت . ١٢ (١٤٢) ١٩٧٦ ص ٦٢ .
(٣٢) الفاروقي (د . إسماعيل) : الإسلام والمدنية ـ قضية المعرفة . المسلم المعاصر ، ٩ (٣٦) ١٩٨٣ ص ١١ .
(٣٣) محمد (د . عبدالحافظ حلمي) : العلوم البيولوجية في خدمة تفسير القرآن الكريم . عالم الفكر بالكويت ، ١٢ (٤) ١٩٨٢ .
(٣٤) نوفل (عبدالرزاق) : السنّة والعلم الحديث . ط دار الشعب بمصر ، ١٩٧٤ .
(٣٥) عطوة (الاستاذ حسين عرابي) : العلم بين منهج الإسلام والنبوات السابقة . الوعي الإسلامي بالكويت ، ١٥ (١٧٣) ١٩٧٩ ص ٦١ .
(٣٦) العسال (الدكتور أحمد) : ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية وإبراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ، ١٩٧٣ ، ص ٧٣ .
(٣٧) يالجن (د . مقداد) : جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام . المسلم المعاصر ، ٣١ ، ١٩٨٢ ، ص ٧٠ .
(٣٨) موسى (الدكتور علي حلمي) : استخدام الالات الحاسبة الالكترونية في دراسة الفاظ القرآن الكريم . عالم الفكر بالكويت ، ١٢ (٤) ١٩٨٢ .
(٣٩) الكاتب (عبدالحميد) : الصفحة الأخيرة من جريدة الأخبار المصرية ١٩٨٠/٨/٣٠ .

(٤٠) الراجحي (الدكتور عبدالغني) : الأرض والشمس في منظور الفكر الإسلامي . ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ١٩٨١ .
(٤١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الانسان والكون في الإسلام . ط دار الثقافة للطباعة والنشر بمصر ١٩٧٥ .
(٤٢) العمر (د . عبدالله) : ظاهرة العلم الحديث ــ دراسة تحليلية وتاريخية . عالم المعرفة بالكويت (٦٩) ، ١٩٨٣ . ص ٣٥ وما بعدها .
(٤٣) حسب النبي (د . منصور) : الكون والإعجاز العلمي للقرآن . ط دار الفكر العربي بمصر ، ١٩٨١ ، ص ٢٣ .
(٤٤) بوكاي (الدكتور موريس) : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة . تعريب وطبع دار المعارف بمصر ١٩٧٨ .
(٤٥) الشريف (الدكتور محمد إبراهيم) : بين الدين والعلم والزعم بتعارضهما . منبر الإسلام بمصر ٣٨ (١١) ١٩٧٩ .
(٤٦) عبده (الإمام محمد) : رسالة الوحيد . تحقيق د . محمد عمارة . دار الهلال بمصر ، ٣٥٥ ، ١٩٨٠ .
(٤٧) محمود (العارف بالله الإمام عبدالحليم) : موقف الإسلام من العلم والفن والفلسفة . ط دار الشعب بمصر ، ١٩٧٩ .
(٤٨) عمارة (الدكتور محمد) : الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية . سلسلة « أربعة عشر قرناً من الإسلام على ارض » : ٥ ط ١ ، دار ثابت بمصر ، ١٩٨٢ .
(٤٩) نوفل (عبدالرزاق) : بين الدين والعلم . ط دار الشعب بمصر . ط ٢ بدون تاريخ .
(٥٠) العسال (الدكتور أحمد) : ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات أو الانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب المسلم بالرياض ، ١٩٧٣ ص ٧٩ .
(٥١) الحسيني (محمود أبو الفيض المنوفي) : أصالة العلم وانحراف العلماء (موسوعة وحدة الدين والفلسفة والعلم) . ط دار نهضة مصر للطبع والنشر بمصر ، ١٩٦٩ .
(٥٢) الفاروقي (د . إسماعيل راجي) : الإسلام والمدنية ــ قضية العلم . المسلم المعاصر ٩ (٣٦) ١٩٨٣ . ص ١٣ وما بعدها .
(٥٣) أنظر لمزيد من التفصيل : خان (وحيد الدين) : الإسلام يتحدى . ترجمة ظفر الإسلام خان ، ط ٧ المختار الإسلامي ، بمصر ١٩٧٧ ، ص ٢٦٠ .

* حديث سخبرة الذي أورده الكاتب في الفصل الأول من المقال ضعّفه الترمذي . التحرير



« التقليد » و « التلفيق »

في الفقه الإسلامي*

سيد معين الدين قدري
ترجمة : عبدالوارث مبروك سعيد
جامعة الكويت

الجزء الأول
التقليد في الإسلام

تعني كلمة « التقليد » ، حرفياً ، وضع قلادة أو نحوها حول العنق ،[1] وهذا المعنى الحرفي يعبر عن معنى التبعية المتسمة بالخضوع . أما بالمعنى الاصطلاحي في الفقه الإسلامي فإن « التقليد » يعني اتباع فقيه أو إمام دون معرفة دليل الحكم أو مصدره[2] . وهذا المفهوم العام للمصطلح يشير إلى تقليد العامة الذين يتبعون أئمتهم دون أي تشكك في صدق أحكام المذهب الذي يتبعونه ودون معرفة المصادر التي أخذت منها ، هذا الضرب من « التقليد » يخص العوامّ وحدهم ممن لا يستطيعون الأخذ من القرآن والسنة ، أو ممن تنقصهم الكفاءة المطلوبة لفهم المصادر الأصلية والاستنباط منها . فالتقليد أمام هؤلاء هو الخيار الوحيد المتاح لهم .[3] .

وتعريف « التقليد » يعبر عن المفهوم العام للشروط التي تشكل السمة الغالبة لكل أنواع « التقليد » . وموضوع هذه الدراسة ليس شكل « التقليد » ، وإنما طبيعته وروحه . وعندما ننظر إلى الموضوع من هذه الوجهة الأخيرة تتجمع أمامنا مشاكل متباينة تثير اختلافات في الرأي بين الفقهاء . وتتراوح هذه الأختلافات ما بين « الوجوب » و « الحرمة » . فالمدرسة التقليدية تعتبر تقليد أي من المذاهب المعترف بها أمراً « واجباً » على جميع المسلمين في الوقت الحاضر .[4] على حين ترفضه المدرسة غير التقليدية رفضاً صريحاً ، بل إن الإمام « ابن حزم » ، آخر « الظاهرية » ، يراه « حراماً »[5] . وللحكم على موقف هذه الاتجاهات الثلاثة ، علينا أن نحلل المشكلة إلى أشكالها المختلفة ونرى في أي المراحل يكون موقفهم

---

* Qadri, S.M.

« Traditions of Taqlid and Talfiq » Islamic Culture, Vol. LVII No. 1 (Jan. 1983) PP. 39 - 61 & No. 2 (April 1983) pp. 124 - 145.

صائباً وفي أيها يكون خاطئاً بناء على أسباب فقهية .

الأشكال المختلفة للتقليد :

يمكن أن نقسّم « التقليد » بوجه عام إلى :

١ ــ تقليد شخصي .
٢ ــ تقليد مطلق .
٣ ــ تقليد محض .
٤ ــ تقليد جامد .

وقد أخذت هذه الأنواع من « التقليد » شكلاً وسمتا معيناً خلال عمليات تطورها عبر القرون ، وكان ذلك نتيجة لتطور الحضارة والثقافة الإسلاميتين فضلا عن تبدلُ الظروف والملابسات . تلك التغيرات الزمانية والبيئية ساعدت على ظهور الخلافات في الرأي بين الفقهاء . لذا وجب أن تدرس تلك المؤسسات في أوضاعها التاريخية الصحيحة وفي إطار علم التغيرات البيئية .

« التقليد الشخصي »

كان رسول الله ﷺ تجسيداً واقعياً للقرآن . وقد أقام الله شخصيته المثالية نموذجاً مثالياً للسلوك الإنساني جديراً أن يحتذيه كافة المؤمنين إلى درجة التقليد[٦] . وشهادة القرآن لشخصية الرسول المثالية لا تدعونا فقط إلى تقليد سلوكه النموذجي ، بل تحثنا على ذلك حقا .[٧] .

في الأمور التشريعية يقول رسول الله الحق دائماً كبشر يوحى إليه[٨] . ويعتبر القرآن المنزل عليه المصدر الأساسي للإسلام ، وإلى جانبه كان الرسول عليه السلام يتلقى بواسطة الملك توجيهات أخرى ليبين للمسلمين أمور دينهم المهمة .

وعلى هذا ، فإن أقوال الرسول وأفعاله ، بإعتبارها جزءاً من المهمة المكلف بتبليغها ، ليست سوى بيان للقرآن .

ولم يكتف الصحابة بتدوين القرآن الكريم بمنتهى الدقة ، بل حافظوا كذلك على « السنة » وجمعوها بعناية فائقة . وليس على وجه الأرض أمة ذات دين يمكنها أن تنافس المسلمين في ميدان الحفاظ على السجلات التاريخية الصحيحة لحياة نبيهم . وهذه الحقيقة البارزة هي التي كفلت بقاء « السنة » حية حتى اليوم . ولولا ذلك لما كان هناك معنى لتوجيهات القرآن التي تحث المسلمين على أن يقتدوا بحياة الرسول الكريم .[٩]

وبسبب هذا التسجيل الموثّق لأحاديث الرسول وسنته في الحياة ، فإن أوامر القرآن ــ التي تفرض على المسلمين جميعاً تقليد هذه الشخصية الكاملة ــ مازالت ضرورية وحيّة في وقتنا الحاضر كما كانت يوم أن كانت تخاطب مهاجري مكة وأنصار المدينة . إنها تهدف إلى صوغ الشخصية الإنسانية على أساس السلوك النموذجي للإنسان المثالي الكامل .

فالقرآن يفرض على المسلمين أن يقلدوا شخص الرسول عليه الصلاة والسلام بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، ويأمرهم بالسمع له والطاعة بمنتهى الالتزام والاخلاص[١٠] .

والنظام القانوني الإسلامي يتطلّب بقوة التزاما دقيقاً في اتباع الأوامر والتعاليم والارشادات التي تصدر عن الرسول عليه السلام .

والحكم الذي يقضي به ﷺ في أي قضية يعتبر حكماً نهائياً ، وليس هناك محكمة عليا يستأنف أمامها :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ـــ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[١١]

وهذا الحكم الذي يصدره رسول الله ﷺ لا يشبه الأحكام في القانون الوضعي المعروف في النظم القضائية الغربية ، وإنما هو من طبيعة مختلفة أساساً . إنه يصبح جزءاً أصيلا من القانون الإسلامي ومن العقيدة الدينية للمؤمنين . ويحدد القرآن طبيعته هذه فيقول :

﴿ ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً ﴾[١٢] .

وعلى هذا ، فإن طاعة الرسول وتقليده تتضمن الجانبين الشكلي والروحي لأفعاله . وهذا المنحى العقلي يشكل المبدأ الأساسي للفقه الإسلامي . ويقرر الرسول (عليه السلام) هذا المبدأ فيقول :

« لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به » .

بل ان هذا المبدأ ينبثق من القرآن نفسه ، إذ أن « الحديث » ليس سوى بيان للقرآن :

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾[١٣] .

ففي بعض أفعال الصلاة يفرض على المسلمين أن يتبعوا مسلك الرسول إلى حد التقليد الحرفي . ومن هنا كان الرسول يؤدي شعائر « الصلاة » و « الحج » ويطلب من الصحابة أن يفعلوا مثل فعله .

والمنطق الذي يقف وراء هذا الضرب من التقليد الدقيق لـ « الشخص » يكمن في حقيقة بسيطة وواضحة هي أن الرسول في مجال التشريع كان يقوم مقام النائب عن الله تعالى وأنه أرسل إلى البشرية ليعلمها ويشرح لها ويريها كافة جوانب الإسلام سلوكاً نموذجياً ، وذلك هو واجب « الرسل » جميعاً .[١٤] وطاعتهم من طاعة الله تعالى[١٥] .

والقرآن يوجه من يدعون محبة الله أن يقتفوا أثر الرسول الكريم ويؤكد لهم أن ذلك يؤدي بهم إلى نعيم حب الله لهم :

﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم.. ﴾[١٦]

وفي ضوء أوامر القرآن والأحاديث، المشار إليها سابقاً، يمكن أن نخلص إلى القول بأن « الطاعة » و « الاتباع » و « الاقتداء » — وهي صور مختلفة من « التقليد » — تتعلق بأشخاص رسل الله وحدهم. أي أن « تقليد الشخص » محصور في الأنبياء والرسل الذين يعملون، بوصفهم مبعوثي الله عز وجل، تحت الرقابة الدقيقة للقوى الالهية والعناية الإلهية المباشرة.[18]

ومن هنا، فإن المنهج الذي حدده رسول الله ليس سوى صراط الله أو « المنهج الإلهي للإسلام »[19].

فكل من تبع هذه الطريق (أعني « السنة ») فهو يتبع الصراط المستقيم. ومن أجل هذا فرض على المسلمين أن يتبعوه بكل إخلاص. لكن القرآن لا يبيح « تقليد الشخص » لغير الرسول ﷺ أيا كان ذلك الغير. ولعل ابن حزم الظاهري قد حمل لفظ « التقليد » على معناه الحرفي حين حكم بأن « التقليد حرام »[20].

إن كافة الفقهاء يوافقون على هذا الحكم في حدود هذا النوع من التقليد « تقليد الشخص ». لكن هذا الحكم لا يمكن أن يطبق على سائر أنواع التقليد طبعاً لأن القرآن نفسه يقرها إذ لابد منها.

حقاً إن القرآن والسنة يكونان معاً أساس الشريعة ويحددان إطارها. وفيهما بالفعل قوانينها ومبادئها الأساسية، لكن لم يرد فيهما ما يقرر أنهما استغرقا كافة القوانين اللازمة لتطور المجتمع المسلم، لأن قوانين الشريعة محدودة وحاجات المجتمع المسلم تتّسع وتتغير ولا تتناهى[22]. وما دام المحدود لا يمكن أن يحيط بغير المحدود، فتبقى الحاجة قائمة دائماً إلى سنّ تشريعات جديدة. وعلى ذلك، فإن كل ما يقوم فقهاء المسلمين بسنّه من تشريعات في إطار الشريعة يعتبر جزءاً من القانون الإسلامي[23]. وللمسلم أن يأخذ فقط بالقوانين التي لا تصادم الشريعة أو تتعارض معها. وقد أقرّ القرآن والسنة، بشكل واضح، طاعة « المجتهدين » أو « تقليدهم »:

﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾[24].

وقد سمح لبعض كبار الصحابة، كعمر وعلي وزيد بن ثابت، أن يفتوا في حياة النبي ﷺ[25]. واعترف النبي بسعة فقه « زيد » في علم الفرائض.

لم تُثِرْ في حياة النبي (عليه السلام) مسألةُ « تقليد الشخص » حيث كان « التقليد » محصوراً في نوع واحد هو تقليد شخص الرسول وحده.[26]. ولكنه تنبأ بما سيحدث ووجّه أتْباعه إلى اتّباع أبي بكر وعمر من بعده: « إني لا أدري ما بقائي فيكم، فاقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر »[27].

وفي بيان آخر له لم يحصر الإذن بالتقليد

في شخص معين بل عممه مع اشتراط الاستقامة والتقوى[٢٨] .

وقد تربى جميع الصحابة المقربين من رسول الله على المنهج القويم واتصفوا بالاستقامة إلى أعلى درجة ، وهذه حقيقة اعترف بها القرآن والسنة معا .

« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[٢٩]

وإذا كان الرسول (عليه السلام) قد سمح لأتباعه أن يتبعوا « المجتهدين » المتقين ، فقد وضع مبدأ توجيهيا عاما بشأن « التقليد » والطاعة :

﴿ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . إنما الطاعة في المعروف ﴾ .

وكما قيّد النبي ﷺ أنشطة السلطة التنفيذية بقيد أساسي هو « المعروف » ، قيّد قوة السلطات الأخرى في الحكومة — أعني السلطتين التشريعية والقضائية — بالأمر التوجيهي التالي الذي يحول بينها وبين تعدّي حدود الشريعة[٣٠] .

وهذا البيان يقرر المعيار الثابت حتى اليوم للحكم بالصحة أو بالزيف على ما يقدمه الفقهاء من تشريعات ، وبالصواب أو بالخطأ على أحكام القضاة . ومن هنا ، فإن المسلم حين يتبع أيا من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو أي « مجتهد » بعدهم فإنه في الحقيقة يتبع القرآن والسنة النبوية[٣١] هذا هو المعنى الصحيح للتقليد ، وتلك حقيقة جوهره . مثل هذا « التقليد » ليس فقط أمراً مباحاً للمسلمين[٣٢] ، بل إنه مفروض عليهم[٣٣] .

وقد تناول « شاه ولي الله » ، بالتفصيل والتحليل ، الصور المختلفة للتقليد ، وذكر في رسالتيه « حجة الله البالغة » و « عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد » :

« فإن اقتدينا بواحد منهم فذلك لعلمنا أنه عالم بكتاب الله وسنة رسوله ، فلا يخلو قوله إما أن يكون من صريح الكتاب والسنة أو مستنبطاً منها بنحو من الاستنباط أو عرف بالقرائن أن الحكم في صورة ما منوط بعلة كذا واطمأن قلبه بتلك المعرفة فقاس غير المنصوص على المنصوص ، فكأنه يقول : ظننت أن رسول الله ﷺ قال كلما وجدت هذه العلة فالحكم ثمة هكذا ، والقياس مندرج في هذا العموم ، فهذا أيضا معزوّ إلى النبي ﷺ ولكن في طريقه ظنون ، ولولا ذلك لما قلد مؤمن مجتهداً[٣٤] . ويعتقد « شاه ولي الله » أن ثمة إجماعاً في الرأي بين الفقهاء على أن للمسلم أن يقلد أحد المذاهب الأربعة والموجودة في صورة كتب أحكام مدونة :

« قال رسول الله ﷺ : « اتبعوا السواد الأعظم » . ولما اندرست المذاهب الحقة — إلا هذه الأربعة — كان اتباعها اتباعاً للسواد الأعظم ، والخروج عنها خروجاً عن السواد الأعظم »[٣٥] .

ويؤكد رأيه هذا في وجوب « التقليد » مشيراً إلى إجماع فقهاء المسلمين على هذه النقطة[٣٦] وحجته المنطقية على هذا ليست بحاجة إلى إيضاح ، لأن المستوى الخلقي للناس قد انخفض في عصرنا إلى أدنى مستوى وشاعت الدوافع الأنانية حتى صارت طبيعة ثانية ، وأصبح العلماء متغطرسين . وعليه فإن ابن حزم قد أخطأ في قوله بتحريم « التقليد »[٣٧] وتساءل : ما هو البديل للأميين الذين لا يستطيعون الأخذ من القرآن والسنة سوى تقليد بعض « المجتهدين » المعترف بهم ، أو تقليد المذاهب الفقهية ؟[٣٨] وفي رأيه أنه يلزمهم اتباع أحد كبار « المجتهدين »[٣٩] .

وكتب « ابن الهمام » أن متأخري الفقهاء منعوا « التقليد » إلا للأئمة الأربعة[٤٠] .

ولقد أقام « شاه ولي الله » و « ابن الهُمام » رأييهما على أساس الظروف الخاصة السائدة في المجتمع زمانئذ . وهذه « الفتوى » بـ « الوجوب » فتوى « فقهية » في طبيعتها وليست « شرعية » بالمرة . إن « الشريعة » لا تجعل « التقليد الشخصي » أو « التقليد المحض » إلزاميا على المسلمين . ويستشهد « ابن عابدين » بـ « الشُّرُنبلالي » على أن « الشريعة » لا تلزم المسلمين بـ « التقليد الشخصي » (باستثناء الرسول ﷺ)[٤١] .

إن مشكلة « التقليد » نسبية فهو واجب على عامة الناس ممن ليس في إمكانهم الرجوع إلى المصادر الأساسية للشريعة ، ومباح للجميع ، لكنه « حرام » على « المجتهد » حتى ولو من باب الاحتياط حين يختلف اجتهاده عن اجتهاد « المجتهدين » الآخرين[٤٢] أما غير « المجتهدين » أو غير المؤهلين تأهيلا كافياً للاجتهاد فليس أمامهم سوى اتباع أحد « المجتهدين » :

« وإذا لم يعرف نوعاً من هذه الأنواع (العلوم اللازمة للاجتهاد) فسبيله التقليد »[٤٣] . ويصدق هذا أيضاً على حالة المتعلم الذي ليس بفقيه ولا مجتهد[٤٤] . فالتقليد للعاميّ ضرورة لا مفر منها . ومن هنا اعتقد « شاه صاحب » أن التقليد واجب على العامي : « على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الحديث »[٤٥] .

صور التقليد المحرّمة :

للمسلم أن يتبع أحد « المجتهدين » المعترف بهم ، لكن مع الاعتقاد والاقتناع القويين بأن الاقتداء بهذا الإمام سيؤدي به في النهاية إلى تقليد الرسول ﷺ . وعندما ناقش « شاه ولي الله » « ابن حزم » فيما حكم به من حرمة « التقليد » ، تناول مشكلة « التقليد » وحلله إلى صوره المختلفة وحكم بالمنع على ضرب من « التقليد » يتمثل في الأشكال الأربعة التالية :[٤٦]

١ ــ أن يقلد « المجتهد » غيره .

٢ ــ أن يصر المقلد لمذهب ما على تقليد إمامه حتى بعد أن يعرف يقينا أن قواعد التشريع في مذهبه ، أو أن آراء إمامه ، تتعارض مع القواعد الثابتة في القرآن والسنة[٤٧] .

٣ ــ أن يصر المقلد ، الذي عنده مثل هذا الاقتناع ، على أن يتبع إمامه حرفياً وفي كل الحالات حتى حين يثبت بالأدلة الشرعية أن رأي إمامه خطأ[٤٨] .

٤ ــ أن يعتقد المقلد أنه لا يجوز استفتاء مذهب غير مذهب المرء ، كأن يستفتي حنفي شافعياً أو مالكي حنبليا ، أو أن يتبع « مجتهداً » من غير مذهبه .

وما ذهب إليه « شاه ولي الله » ليثبت بطلان هذا الضرب من « التقليد » المتمثل في هذه الأنواع من المقلدين ، يرتكز على أسس فقهية صحيحة .

أما « المجتهد » فهو رجل يمكنه الاحتكام مباشرة إلى القرآن والسنة وبدون واسطة . وهذا وأمثاله من الفقهاء المبرزين يجب أن يتّبعوا الرسول ﷺ مباشرة ، فإذا أحس الفقيه من نفسه القدرة على الاجتهاد ، ولو في مسألة واحدة أو في بعض المسائل ، حرم عليه أن يقلد الأئمة الآخرين في هذا .

والمقلد الذي يفضل رأي إمامه على الحديث الصحيح فإنه في الواقع يفضل تقليد إمامه على تقليد الرسول ﷺ .

ولهذا ، فإن مسلكه هذا يتعارض صراحة مع القرآن ، ومن ثم كان « محرّمًا »[٤٩] .

كتب فقيه بارز هوالعزّ بن عبدالسلام عن متعصبة المقلدين قائلا : إنهم يتبعون إمامهم كما لو كان الأئمة أنفسهم هم رسل الله أو مصادر التشريع . ومثل هذا الضرب من التقليد يؤدي بصاحبه إلى البعد عن الصراط المستقيم[٥٠] .

والنوع الثالث من المقلدين ــ ممن يتبعون أئمتهم معتقدين أنهم لا يخطئون ويتمسكون بتقليدهم دون غيرهم مهما كانت النتائج ، في رأيه أنهم يَعْتَبِرون أئمتهم مصادر أصلية للتشريع ، وهم بهذا يفعلون فعل اليهود الذين كانوا يتبعون « رهبانهم » (٥٠ ــ ١) بدلا من اتباع التوراة .

إن الإسلام لم يبْنِ نظاماً كهنوتياً ، كما لم يقرّ مبدأ « العصمة » لرجال الدين ، وإنما أدان صراحة هذا النظام ، واعتبر هذا الضرب من التقليد بمثابة العبادة للأحبار والرهبان[٥١] .

﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم ، وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً ..﴾ .

النوع الرابع من « التقليد » ينتمي إلى « التقليد الجامد » الذي يتجه إلى تجميد الشريعة التي هي بطبيعتها الأصلية حية ومرنة .

إلى جانب هذا ، كان « التقليد

المطلق » نوعاً شائعاً في أزمان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وحتى نهاية القرن الرابع . ومن ثم اكتسب قوة إجماع السلف .

وبناء على هذا ، يعتبر القول ببطلان تبنّي قواعد المذاهب الأخرى ، أو تفضيل آراء بعض مجتهديها ، موقفاً يناقض إجماع أجيال من المجتهدين ، ومن هنا كان قول « شاه ولي الله » وآخرون بمنعه .[٥٢] .

وإذا نحينا جانباً الأشكال القليلة المشوهة وهي « التقليد المحض » والتقليد الجامد فإن منهج « التقليد » في صورته البسيطة والصحيحة لا يمكن القول ببطلانه[٥٣]. كيف والقرآن والسنة يقرّانه ؟ فضلا عن إسهامه في تحقيق الغاية المهمة وهي الحفاظ على حيوية « الشريعة » بصورة أو بأخرى . ومن أهم وظائفه الصيانة المستمرة للهيكل العام للشريعة ولما يتميز به من قابلية التوسع والتقدم . وهذه الاستمرارية هي أساس قوة جميع المذاهب الفقهية المعترف بها والتي تتلاقى جميعها في النهاية على المصادر الأساسية للشريعة . وبينما يؤكد « شاه ولي الله » وجوب « تقليد المذاهب » نراه يعبر عن مزايا تطوير « التقليد » واستمراره في عصرنا هذا[٥٤] .

ويعلق « شاه ولي الله » أهمية على « تقليد المذاهب » الذي يراه مطابقاً للتقاليد الفقهية السليمة التي يمكن إرجاعها إلى كبار المجتهدين الذين ارتبطوا بتابعي التابعين فالتابعين فالصحابة وأخيراً بسنة النبي ﷺ[٥٥] .

إن المحصول الذي وصلنا من المدارس الفقهية لهو تراث ثمين من الإسلام الأصيل بالنسبة لقوم لا يمتلكون معرفة كافية بالفقه . وإن ربط أفراد المجتمع أنفسهم بواحد من المذاهب الأربعة المعترف بها فيه خير كثير لهم ، إذ يحفظ عليهم ذلك الالتزام وحدتهم مع المجتمع الكبير ، كما يحميهم من أن يسيروا في اتجاه معاكس لإجماع الأجيال التي مضت . ولا يتوقع من المسلم أن يهدم إجماع فقهاء الماضي أو إجماع الصحابة أو يعارضه . وفي رأي « شاه ولي الله » أن « تقليد المذهب » قد أصبح في عصرنا الحاضر ضرورة و — من ثم — « واجباً »[٥٦] كما يقرر « ابن الهمام » أن الالتزام بأحد المذاهب الأربعة « إلزامي » أو « واجب » في رأي متأخري الفقهاء[٥٧] .

التقليـــد المطلـــق :

ينتمي « التقليد المطلق » إلى ذلك الضرب من الاتباع الذي يعطي للمقلد الحرية في أن يتبع ما يراه أكثر إقناعاً من آراء المجتهدين من أي مذهب من المذاهب المعترف بها .

ويكفي للتمييز بين المقلد من هذا النوع و « غير المقلـد » أن نعرف أنه مع « التقليد المطلق » يوجد التزام بمذهب معين ، لكنه ليس التزاما حرفيا بحيث يمنع صاحبه من الأخذ بالفتوى الأفضل لمجتهد أو لمذهب آخر . وبمعنى أوضح ، يبقى هذا النوع من التقليد محصوراً في نطاق المذاهب

المعترف بها ، ولكن يحق للمقلد أن يستفتي أي فقيه مشهور من فقهاء المذاهب الأخرى ، وأن يتصرف في شئون حياته اليومية تبعاً لفتواه بعد أن يكون قد اقتنع بها . وهذا المسلك من مقلدي المذاهب لا يتعارض بالمرة مع التزامهم بمذهبهم .

كان هذا المسلك هو ما عمل عليه عامة الناس خلال القرنين الأول والثاني . وكان « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » بعيدين عن مخيلتهم ، بل إن « تقليد المذهب » — بمعنى اتّباعه في كل شيء — لم يكن شائعاً بينهم ، إنما كان « اتباع السنة » هو الأمر الذي حظى باحترام المسلمين .[٥٨]

وعلينا — كي ندرك قيمة الأنماط المختلفة من « التقليد » — أن ندرس مراحل تطوره في ضوء ظروفها التاريخية الحقيقية . يقول « شاه ولي الله » مبيناً اتجاهات التطور في ممارسة التقليد : « اعلم أن الناس كانوا في المئة الأولى والثانية غير مجمعين على التقليد لمذهب واحد بعينه .. وبعد المئتين ظهر فيهم التمذهب للمجتهدين بأعيانهم ، وقل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه ، وكان هذا هو الواجب في ذلك »[٥٩] . ومن رأيه أنه في مكان مثل مكة — حيث توجد المذاهب كلها ويعمل بها — يباح للمسلم أن يتبع أيا منها . أما حيث لا يسود سوى مذهب واحد فيجب عليه أن يقلد ذلك المذهب »[٦٠] .

ويمكن أن نستخلص من تأكيدات « شاه ولي الله » أنه يرى أن اتباع إمام شيء أساسيّ ، وذلك رغم أن اتجاهه الأصلي يميل أكثر نحو « التقليد المطلق » . والسبب في هذا أنه هو نفسه كان فقيهاً محدثاً .

التقليد المحض

هل تُلزم الشريعةُ المسلمَ أن يظلّ مقلداً لمذهب معين طول حياته ؟ هذه مسألة خلافية بين الفقهاء . ويقدم لنا « إبن الهمام » جواباً واضحاً ومقنعاً على هذه المسألة : « يعتقد « ابن الهمام » الحنفي أن المقلّد لا يلزمه أن يظل مقلداً لمذهب معين ، لأن مثل هذا الالتزام لم يفرض عليه »[٦١] .

ويذهب صاحب « مسلم الثبوت » نفس المذهب فيرى أن على الشخص الذي يأخذ بقاعدة فقهية معينة من مذهب ما أن يظل يعمل على أساسها مادام راضياً عنها ومقتنعاً بها في هذه المسألة ، لكن يجوز له في مسائل أخرى أن يتبع فقيهاً آخر . وقد كان هذا هو دأب العصر الأول حيث اعتاد الناس على أخذ الفتوى من « مجتهد » ما في وقت ، ومن آخر في وقت آخر ، وذلك من أجل حَلّ مشاكلهم .[٦٢]

وقد ذكر « ابن الهمام » بوضوح لا لبس فيه أن « التقليد المحض » لمذهب معين ليس له أصل[٦٣] . ويرى « ابن عابدين » هذا الرأي ، فالعاميّ عنده ليس ملزماً بالانتماء إلى مذهب معين أو

« مجتهد » معين ، وينقل رأي « ابن الهمام » في أن الأولى للعامي أن يتبع الرأي الذي يروق له من آراء « المجتهدين » . فإن وجد رأيين مختلفين لمجتهدين فليؤثر ما يراه أكثر إقناعاً وإن جاز له أن يأخذ بالأقل إقناعاً . « فما دام الواجب عليه شرعاً أن يتبع أحد الفقهاء ، فإن اختياره أحد الآراء الموجودة ــ بصرف النظر عن الأفضلية ــ يحقق قيامه بهذا الواجب »[٦٤] .

ويتفق « ابن عابدين » و « ابن الهمام » على أنه لا غنى عن « التقليد » في حق العاميّ ومن دخل في الإسلام[٦٥] . ويمكن اعتباره واجباً في حقهم وحق أمثالهم ، ولهم أن يتبعوا أي « مجتهد » يتيسر لهم الوصول إليه[٦٦] .

ويورد « الشعراني » ــ في كتابه الشهير « الميزان الكبرى » ــ قول « ابن عبدالبر » المالكي ، رحمه الله ، : « لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرى صحة خلافه ، بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضاً لأنهم كلهم على هدى من ربهم . وكان يقول : لم يبلغنا في حديث صحيح ولا ضعيف أن رسول الله ﷺ ، أمر أحداً من الأمة بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه . وما ذلك إلا لأن لكل مجتهد نصيب »[٦٧] .

وأشار « الشعراني » إلى ما نقله القرافي عن « إجماع » الصحابة على أن لمن قلّد الشيخين ، أبابكر وعمر ، رضي الله عنهما ، فله أن يقلد غيرهما من الصحابة من غير نكير . وأجمع العلماء على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجة ، ومن ادعى دفع هذين الاجماعين فعليه الدليل[٦٨] .

كما ذكر الشعراني رأي الإمام الزناطي المالكي في تأييد « التقليد المطلق » : وكان **الإمام الزناطي المالكي يرى أنه** « يجوز للمسلمين أن يتبعوا أحكام أي مذهب في شئون حياتهم اليومية ولمواجهة متطلبات حياتهم الاجتماعية »[٦٩] .

وفي ضوء هذه الأقوال التي قال بها هؤلاء الفقهاء الكبار ، الذين يمثلون المذاهب الفقهية : الحنفي والمالكي والشافعي ، يمكننا أن ننتهي إلى القول بأن الصيغة الأصلية للتقليد والطبيعة الحقة له تتمثل في « التقليد المطلق » . وقد حظى هذا الضرب بمباركة القرآن والسنة ، فضلا عن كونه أمراً طبيعياً في صيغته ولا غنى عنه في طبيعته . ومع أن هذا « التقليد المطلق » أصبح غير معمول به لدى جماهير المسلمين ، وقد حل محله « التقليد المحض » ، إلا أن صحته حتى اليوم لا غبار عليها من الناحية الفقهية ، فإذا أخذ البعض به اليوم ــ كما فعل « شاه ولي الله » ــ فلا يستطيع أحد الاعتراض عليه أو أعتباره ضرباً من التقليد غير صحيح[٧٠] .

التقليد الجامد :

« التقليد الجامد » ضرب متطرف من

« التقليد المحض » . ويبدو أنه يمثل أقصى حالات « التقليد » . لقد انبثق منهج « التقليد » من السلوك المثالي للرسول ﷺ . وبمرور الزمن تحول التقليد الشخصي للرسول إلى تقليد للصحابة الذين كانوا خير من يفسر القرآن والسنة . ثم اتسع هذا التحول الفقهي أكثر وأكثر في عهد التابعين وتابعيهم وتلاميذهم الذين ظلوا يجتهدون للوصول إلى تقرير التفسير الأصح للشريعة ، وذلك من أجل تطبيقها على الظروف المتغيرة . والقرآن يوجه في قوة إلى طلب التأويل الصحيح ، بل الأفضل :

﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾[٧١] .

وبالتدريج تحولت جهود أولئك « المجتهدين » إلى « مذاهب فقهية » . وتزايدت قوة هذه الدراسات المنظمة للفقه، نتيجة ما أحرزه كل منها من تقدم في البحوث التي يقوم بها في إطار الأصول التي يأخذ بها ، كانت هذه المدارس تتطور في فترة واحدة ولكن في أماكن متباعدة ، الامر الذي أدى إلى استقلالية انتهت إلى مزيد من الانفصال بينها ، وهذا بدوره كان وراء ظهور « التقليد الجامد » ، ومما يجدر أن نذكره هنا خاصة ، ما قاله الإمام « النسفي » عن « التقليد الجامد » :

« إذا طلب منا الرأي في مذهبنا بالمقارنة إلى المذاهب الأخرى ، فمن الطبيعي أن نؤكد أن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ، على حين أن المذاهب الأُخرى خطأ يحتمل الصواب » . ويرفض « ابن عابدين » هذا الرأي ـــ بعد أن نقله ـــ على أساس أنه مبني على أسس واهية ، بينما الرأي الحق يؤيد تقليد أي « مجتهد » بصرف النظر عن كون مذهب أعظم من مذهب آخر ، أو « مجتهد » أعظم من « مجتهد » آخر[٧٢]. ورأي « النسفي » هذا يعتبر أثراً من آثار الفترة الانتقالية التي حدث فيها ـــ ولوقت محدود ـــ صراع بين المذاهب من أجل أن يثبت كل منها أنه أعلى من الآخر . وهذا الصراع قد خلق حزازات بينها استمرت زمنا وأدت في النهاية إلى التعصب و « التقليد الجامد » .

لكن هذا الضرب من « التقليد » كان يسير في اتجاه مضاد لروح « التقليد » ، كما كان متعارضاً مع إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم وسائر كبار « المجتهدين » في عصور السلف . ومن ثم فلا يكون صحيحاً في جوهره .

وباختصار ، إن « التقليد الجامد » هو أشد الصور انحرافاً في منهج « التقليد » ، وفيه انكار لروح الشريعة ، إنه يشبه ذلك المنهج الحياتي ـــ تقليد الأسلاف ـــ الذي أدانه القرآن الكريم[٧٣] .

الانتقال من مذهب إلى آخر :

فرض الإسلام على جميع المسلمين تقليد شخص الرسول عليه الصلاة والسلام ، كما سبق القول ، لكن الفقه لا يبيح سريان هذا

الضرب من التقليد على الأئمة ، بل العكس هو الصحيح ، إذ يحرم « التقليد الشخصي » لأي إنسان بعد رسول الله . ومن هنا ، فليس ضرورياً ولا فرضاً أن يلتزم المسلم بمذهب فقهي معين التزاماً دائماً[٧٤] . وإن فكرة الالتزام بمذهب فقهي معين لم تسمع بالمرة في زمن الصحابة ولا التابعين أو حتى تابعيهم ، وذلك على حد قول « العّز بن عبدالسلام[٧٥] » فكان المتّبعَ بين المسلمين خلال القرن الأول والثاني هو « التقليد المطلق » أو عدم التقيد بمذهب فقهي معين . فكان لكل مسلم الحق في أن يستفتي أي « مجتهد » بصرف النظر عن مذهبه ، وذلك ليجد حلا لمشكلات حياته[٧٦] . وفي مثل هذا الوضع لم تُثر بالمرة قضية تغيير المذهب . وكان بذل الجهود الفردية للاحتكام إلى المصادر الأصلية أمراً يحظى بالتقدير .

والواقع أن ظهور مبدأ « التقليد الشخصي » لمذهب أو لإمام معين ، إنما كان من ثمار الضعف والتدهور الذي أصاب المسلمين في العصور المتأخرة ، وإن فكرة الالتزام بمذهب فقهي معين لا تستند إلى أي أساس من المصادر الأصلية أو من آثار الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو من مسلك كبار متقدمي « المجتهدين » . ويسأل « ابن الهمام » سؤالاً ـــ سبق ذكره :ـــ هل على من ارتبط بالمذهب الحنفي مثلاً أن يظل مرتبطاً به ؟ ثم يجيب على سؤاله قائلاً إن البعض يرى أن ذلك ضروري وواجب : على حين لا يوافق آخرون على هذا الرأي بحجة أن لا شيء يصبح واجباً إلا إذا أوجبه الله ، ولم يوجب الله على أي مسلم أن يلتزم دائماً بمذهب فقهي معين . كذلك يرى « ابن الهمام » أن الانتماء إلى مذهب معين لا يتطلب من حيث طبيعته أن يكون دائماً ، إذ أن ذلك لا يقوم على أساس من الشريعة[٧٧] . ويضيف « أن مسلك السلف في الماضي أنهم كانوا يتبعون « فتوى » أحد الفقهاء في زمن ، وفي زمن آخر يتبعون « فتوى » فقيه آخر من مذهب مختلف » .

وينصح الإمام « أبو شمة » الفقهاء أن يصونوا حرية عقولهم من التعصب ضد المذاهب الفقهية الأخرى . ويبين الإمام « المزني » منهج الإمام « الشافعي » من حيث أنه كان يطلب من الناس ألا يقلدوه ، بل أن يقلدوا مباشرة القدوة الحسنة في سلوك النبي ﷺ[٧٨] . ويروي « ابن عابدين » فتوى « أبي بكر بن الجوزي » ـــ عند الإشارة إلى الفتوى « التتار خانية » ـــ أنه إذا غير شخص مذهبه الفقهي باجتهاده ، أو بناء على أسس فقهية ، فإن ذلك يكون أمراً يستحق التقرير كتصرف معقول ، ولعل لمثل هذا الرجل أجراً من الله على عمله هذا . وفي الموقف المقابل ، إذا غير شخص مذهبه دونما دافع ديني أو سبب فقهي ، وكان التغيير من أجل إشباع دوافع أنانية أو مطامع دنيوية ، فإن هذا التغيير يعتبر ذنباً ، وتصرفاً مذموماً ، بل قد يعتبر جريمة ، لأنه

يشبه تصرف المرتد الذي يستهدف هدم الدين باللعب بالعقيدة واستغلالا لنيل غاياته الدنيوية الحقيرة[٧٩] .

موقف فقهاء المالكية والشافعية من « التقليد » و « تغيير المذهب » :

كان الإمام « الشافعي » — كما يقول تلميذه « المزني » — يدعو بقوة إلى تقليد النبي ﷺ ، وكان يطا ، من تلاميذه ألا يتبعوه في أمر إلا ب فهما شاملاً . فقد روى عنه أنه ك « إن من يتبع حكماً شرعياً دون معرفة اصوله كحاطب بليل لا يفرق بين الحية والعصا »[٨٠] وكان الإمام « أحمد بن حنبل » يفرق بين « التقليد » و « الاتّباع » ، فيرى أن « اتباع الرسول » واجب على المسلمين ، وأن الصحابة كانوا أتقى الناس وأولاهم بأن يُتَّبعوا . أما التابعون ومن بعدهم فللشخص أن يتبعهم أو لا يتبعهم . فالشخص في « الاتّباع » في رأي « ابن حنبل » يعرف إمامه ويتبعه ، على حين أن « المقلد » في « التقليد » يتبع إماماً دون أن يعرف مصادر أحكامه أو ملابساتها[٨١] .

ويؤيد الإمام « الشعراني » صحة الانتقال من مذهب إلى آخر ، وحجته في ذلك هي أن كبار الفقهاء في العصور الأولى لم يرفضوا إطلاق الاعتراف بمن غيّر مذهبه ، بل سمحوا له بأن يحتفظ بمكانته في المذهب الجديد[٨٢] .

ومن قبل ذلك نجد الإمام « ابن عبدالبر » يؤمن بجواز « التقليد » و « الانتقال »[٨٣] وينقل عنه « الشعراني » في الميزان قوله : « لم يصل إلى علمنا أن أي إمام من أي مذهب فقهي كان يسأل طلابه وأتباعه أن يتبعوا مذهبه وحده وألا يعتقدوا صواب المذاهب الأخرى وصحتها »[٨٤] . بل العكس هو الصحيح ، فقد روينا أنهم كانوا يسمحون لأتباعهم أن يستفتوا الفقهاء الآخرين أيضاً طلباً للحق وأن يأخذوا بما يفضلون من الفتاوي . ولم يكن هذا موقفهم إلا لأنهم كانوا يعتقدون أن كل « مجتهد » على الحق ، وأن فهمه يقوم على أسس صحيحة ، ويزيد « ابن عبدالبر » فيقول إنه لم يرد حديث صحيح ، أو ضعيف ، يقول إن النبي ﷺ قد آمر أصحابه أن يتبعوا مذهباً فقهياً معيناً ويرفضوا كل المذاهب الفقهية الأخرى[٨٥] . وهذا التسامح تجاه اتخاذ مذهب معين وترك المذاهب الأخرى كان موقفاً دائماً تجاه كل المدارس الاجتهادية ، وكان في الواقع مبنياً على أساس ما يؤمنون به من أن كل إمام « مجتهد » يسير على طريق الحق[٨٦] .

وما دامت المذاهب الفقهية كافة تستمد من المصادر الأصلية — القرآن والسنة — فكلها على الحق . ومادام كل « مجتهد » يبذل وسعه للوصول إلى الحق ، فإنهم جميعاً ، من حيث النظر ، على طريق الحق ما لم يثبت غير ذلك . ومن هنا كان قول « الشعراني » : « كل مجتهد مصيب في حكمه » .

كذلك ينقل الإمام « الشعراني » « فتوى » الإمام « القرافي » الذي يرى أن « هناك إجماعاً في الرأي على هذه النقطة وهي أنه في عهد الشيخين (أبي بكر وعمر) كان الناس يلتزمون بأوامر الخليفة ، لكنهم في نفس الوقت — كان مسموحاً لهم. أن يتبعوا كبار الصحابة فيما يتعلق بشئون حياتهم اليومية » . كما أن هناك إجماعاً في الرأي على أن لكل من دخل في الإسلام أن يتبع أي فقيه دون أن يعرف مصادر أحكامه وأصوله . ويقول « القرافي » : « إن كل من يعارض إجماع آراء الفقهاء المعروفين حول هاتين النقطتين فإن مسئولية إثبات غير ذلك تقع على المعارض »[٨٧] . ونقل « الشعراني » كذلك رأي الإمام « الزناطي » المالكي الذي يرى جواز أخذ الأحكام في الفرعيات من أي مذهب وذلك لمواجهة المتطلبات الواقعية للحياة اليومية ، كما يرى جواز الانتقال من مذهب إلى آخر »[٨٨] . كما نقل « الشعراني » فتوى

جامعة « لجلال الدين السيوطي » تؤيد جواز الانتقال من مذهب إلى آخر . وقد عالج السيوطي قضية « التقليد » والانتقال بأسلوب تحليلي واضح ، وباختصار ، شرح الأسس والدوافع التي يصبح معها التحول عن المذهب « واجبا » أو « مندوباً » أو « مباحاً » أو « مكروهاً » أو « حراماً » بل جريمة في بعض الأحيان ، وقد نقل السيوطي آراء بعض العلماء من ذوي المكانة العلمية العالية في الفقه الإسلامي ، ممن لم يقفوا عند حد القول بجواز الانتقال من مذهب إلى آخر ، بل مارسوه هم بالفعل ، ولم ينازعهم أحد من معاصريهم فيما فعلوا أو يعيبه عليهم . وحالة الإمام « الطحاوي » في هذا الصدد مثال بارز[٨٩] . ويرى الإمام « الشعراني » أن « الطحاوي » ربما غير مذهبه من الشافعي إلى الحنفي لأنه كان يشعر أن عطاءه قد يكون أعظم إذا ما تملك فقه المذهب الآخر الذي اختاره . وقد عظم بالفعل عطاؤه في المذهب الجديد الذي انتقل إليه ولم يفقد مكانته واحترامه ، بل ارتفع كإمام إلى مكانة يحسد عليها[٩٠] . بل إن الإمام « الشافعي » نفسه كان يتبع المذهب الحنفي مدة وجوده في العراق مع « الشيباني » ، لكن حين ذهب إلى المدينة وتأثر بالإمام « مالك » درس عليه « الموطأ » والفقه وتحوّل إلى المذهب المالكي باختياره ، وظلت علاقته بهذا المذهب قائمة حتى توفي في مصر[٩١] .

ويمكننا — دون دخول في التفاصيل — أن نلخص جميع آراء فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية حول هذه القضية :

١ — « التقليد الشخصي » بمعناه الحرفيّ مقصور على تقليد شخص الرسول ﷺ وحده ، ولا يجوز تقليد غيره أبداً .

٢ — يجوز « الاقتداء » بأيّ عالم أو إمام ، وفي القرآن والسنة ما يؤيد ذلك .

٣ — ليس حتماً على المسلمين أن يقلدوا أي فرد غير رسول الله ﷺ .

٤ ــ لكل مسلم متعلم أن يقلد رسول الله ﷺ تقليداً مباشراً وشخصياً . وهذا النوع من التقليد مفروض على « المجتهدين »(٩٢) .

٥ ــ على من دخل في الإسلام ، ومن لا قدرة له على أن يعرف أوامر رسول الله ﷺ وأفعاله بطريق مباشر ، أن يقلد مذهباً معيناً من مذاهب الفقه يختاره(٩٣) . ولمن لا تتيح لهم أشغالهم وقتاً للنظر في مسائل الفقه ، أن يتبعوا أياً من أئمة الفقه ، لأنهم في النهاية يتبعون رسول الله ﷺ ، وتقليد أحد « المجتهدين » واجب على أمثال هؤلاء(٩٤) .

٦ ــ كان « التقليد المطلق » أول ضرب من ضروب « الاقتداء » مارسه الصحابة والتابعون وتابعوهم أكثر من قرنين . ومن هنا فإن هذا الضرب من « الاقتداء » له أهمية تاريخية في قضية « التقليد » .

٧ ــ المتوقع من المسلم الذي أتقن علم الفقه أن يكون « مقلداً » مباشراً لرسول الله ﷺ وحده ، أو على الأقل ــ « مقلداً مطلقاً » يتبع أي « فتوى » للفقهاء يراها أقرب إلى سنة رسول الله ﷺ ومنهجه(٩٥) .

٨ ــ كل « مقلد » يصر على اتباع إمامه حتى بعد أن يعرف يقيناً أن فتواه تتعارض مع القرآن أو مع الحديث الصحيح ، يعتبر « كافراً » لأن هذه التبعية العمياء تقوم على أساس عبادة الأشخاص وتتناقض مع المبادىء الأساسية للشريعة . وكل الفقهاء مجمعون على هذه النقطة وهي أن التقليد لشخص الإمام كفر وشرك(٩٦) . وحيث أن « التقليد الشخصي » لا يكون إلا للرسول ﷺ فالمفروض على كل مسلم أن يؤثر « اتّباع الرسول » على الاقتداء بأي إمام .

٩ ــ يلزم من الأخذ بالمنهج الصحيح « للتقليد المطلق » أن يكون للمسلم الخيار في اتباع أحد الأئمة أو الفقهاء في شئون حياته .

١٠ ــ من صور « التقليد » الصحيحة « تقليد المذاهب » ، وهو صورة متطورة من « اتّباع الرسول » ﷺ . ولكن لا يمكن أن ينسحب « التقليد الشخصي » على الأئمة مالم يكن قائماً على أساس اعتقاد جازم من « المقلد » بأنه انما يتبع في الحقيقة سنة الرسول عليه السلام ، من خلال « الاقتداء » بإمامه(٩٧) . وقد انتهى الفقهاء المتأخرون إلى أن « تقليد المذاهب » أصبح أساسياً لكل المسلمين(٩٨) .

١١ ــ بالنسبة لصفوة المسلمين ، لا يلزمهم ولا يجوز لهم « التقليد الشخصي » . وليس أمام هؤلاء المتمرسين بالفقه الإسلامي سوى نوعين فقط من « التقليد » هما : « اتباع الرسول » ﷺ و « التقليد المطلق » . أما الاتباع الأعمى الذي هو من باب « التقليد الشخصي » فممنوع عليهم ، وهو « حرام » في حق « المجتهد »(٩٩) .

١٢ ــ يؤخذ من هذا أن تقليد المذاهب الفقهية الأخرى أو إتباعها ليس بممنوع على أهل العلم من « المقلدين »(١٠٠) .

١٣ ـــ إذا جاز للشخص أن يتبع أي إمام أو « مذهب فقهي » ، أو أن يأخذ بالأفضل من فتاوى الأئمة ، فلا شيء يمنعه إن أراد أن يغير مذهبه بالكلية . ومن ثم ، فإن إباحة « الانتقال » من مذهب إلى آخر ، وصحة ذلك ، قائمة على أسس فقهية سليمة .

من المفيد أن نمنع الناس من الإكثار من « التلفيق » ، ومثل هذه السياسة الدينية ـــ خاصة في ظروف عصرنا الحديث الذي شاع فيه التحلّل الديني ـــ تعتبر نصيحة جيدة وصحيحة لجماهير المسلمين ، لكنها لا تقوم على أساس من الشرعية الدينية ، أما الأخذ بفتاوى مختلف الفقهاء بغية الحصول على منافع دنيوية محضة أو رغبات دنيئة ، أو الانتقال من مذهب إلى آخر سخرية من المذهب القديم أو من إمامه ، فتلك تصرفات لا يجوز التسامح معها بالمرة ولا السماح بها في أي وقت أو أي مكان ، ولكن لا يمكن أن نقول ـــ بسبب هذه المخاوف ـــ بمنع الانتقال بين المذاهب حتى في حالة العلماء المتمرسين والمخلصين من المتعلمين .

المراجـــع

١ ـــ المنجد الأبجدي ، لويس معلوف : « قلّده : جعل حمالته في عنقه ، قلده قلادة ، قلادة : ما جعل في العنق من الحليّ ، التقليد : يستعملون التقليد لما يكتبه السلطان أو الأمير للحاكم مصرحاً له به تقليده الحاكم .

٢ ـــ محمد عبده . تفسير المنار ١٢ : ٢٢٠ .

٣ ـــ سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي . أحكام الأحكام ، ٣ : ١٦٦ .

أ ـــ يعرف الآمدي التقليد بأنه « العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة » .

ب ـــ ابن الهمام . تحرير ... ص ٥٤٧ : « العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج ، بلا حجة » .

ج ـــ يعرفه الإمام الشوكاني في « إرشاد الفحول ص ٢٦٥ ب : « قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله » .

٤ ـــ شاه ولي الله . الانصاف ص ٥٥ .

٥ ـــ شاه ولي الله . عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص ٤٠ .

٦ ـــ القرآن الكريم : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » (٣٣ : ٢١) . « إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم » . (٣٦ : ٣ ـــ ٤) ، « إنك على الحق المبين » (٢٧ : ٧٩) .

٧ ـــ كان سلوكه الشخصيّ مثالياً حتى قبل بعثته ﷺ ، وقد شهد بذلك القرآن (١٠ : ١٦) .

٨ ـــ القرآن : « لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى » (٥٣ : ٣ ـــ ٦) .

٩ ـــ السابق (٤ : ١٠٥) وثمة إشارة لطيفة في الآية القرآنية : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ..

١٠ ـــ السابق (٢ : ٣٦ ، ٢ : ٢٨٥ ، ٢٤ : ١٠٨ ، ٥٩ : ٧) .

١١ ـــ السابق (٣٣ : ٣٦) .

١٢ ـــ السابق نفسه .

١٣ ـــ السابق (٤ : ٦٥) .

١٤ ــ السابق (٤ : ٦٤) ، « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » .

١٥ ــ السابق (٤ : ٨٠) : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » .

١٦ ــ السابق (٣ : ٣١) .

١٧ ــ السابق (٦ : ٩٠) ، « أولئك الذين هداهم الله بهداهم اقتده » . ويلزم من هذا أنه، حتى الأنبياء مأمورون بالاقتداء بالسابقين منهم . وهذا معناه وحدة النبوة ووحدة الرسالة .

١٨ ــ السابق (٥ : ٦٧) : « والله يعصمك من الناس » ، (٥٢ : ٤٨) ، « فإنك بأعيننا » .

١٩ ــ السابق (٤٢ : ٥٢ ــ ٥٣) : « وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور ؟ » .

٢٠ ــ عقد الجيد في أحكام التقليد ، ص ٢٠ ــ ٢٢ .

٢١ ــ رغبة في تجنب الخلط أثناء المناقشة يلزمنا أن نحدد مفاهيم المصطلحات . فللتمييز بين « التقليد الشخصيّ » و « التقليد المحض » ، نستخدم الأول في معناه الحرفي : « فافعلوا ما تؤمرون » . ، « سمعنا وأطعنا » ، ونعني به اتباع شخص الرسول ﷺ في أفعاله على أنه رسول الله ، على حين يمكن استخدام المصطلح الآخر لنشير به إلى « تقليد المجتهدين » مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي أو مذاهبهم الفقهية ، وهذا المفهوم لهذا المصطلح الثاني هو ما يفضله المؤلف .

٢٢ ــ ابن القيم . إعلام الموقعين ، ٢ : ٢٧٥ . ويقرر القاضي « ابن رشد » في « بداية المجتهد » : « ان الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والاقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى » ويقرر « ابن خلدون » في المقدمة (ص ٣٧٢) : « فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص » .

٢٣ ــ أبو الأعلى مودودي . إسلامي رياسة ٢ : ٤٦٨ .

رسالة الخليفة عمر إلى القاضي شريح : « اقض بما في كتاب الله ، فإن لم يكن فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون .. » (نسائي) وهذا هو الأساس الفقهي للتشريع الإسلامي .

٢٤ ــ القرآن الكريم (٢١ : ٧) وهذه الآية تجعل « التقليد المطلق » واجباً على المسلمين .

٢٥ ــ الترمذي : أبواب الأحكام ، وكذلك أبو داود : كتاب الأقضية ، نقلا عن « إسلامي رياسة » للمودودي ص ٤٠٦ .

٢٦ ــ ابن خلدون . المقدمة ص ٢٧٨ . شاه وليّ الله . إزالة الخفاء ٢ : ١٤٠ .

٢٧ ــ محمد أنوار الله فضيلة جنج (M.A.Fadilet Jang) حقيقة الفقه ، ٢ : ١١٢ ــ ١١٣ .

٢٨ ــ السابق ص ١١٣ . كذلك ، انظر : مشكاة المصابيح ، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة .

٢٩ ــ السابق ص ١١٢ نقلا عن « مشكاة ... » ، القرآن [٤٨ : ١٨ ، ٢٩ ، ٢٩ : ٨ ــ ٩ . المترجم] ، محمد شافع . جواهر الفقه ص ١٣٠ ، أبو الأعلى مودودي . السابق ص ٧٢ [اطلاق كلمة « أي من صحابته » غير موفق في هذا المقام ، إذ ستنبني عليه أحكام شرعية ، خاصة أن الحديث الذي استند عليه

« موضوع » كما قرر الألباني في « سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج ١ حديث رقم ٥٨ ــ المترجم] .

٣٠ ــ القرآن (٤ : ٦٥) . والحديث مؤسَّس على قوله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليماً » . [يبدو أن الحديث المشار إليه في المتن وفي هذا الهامش قد سقط . ويمكن الاشارة إلى قوله (ﷺ) : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ » . ــ المترجم] . فالأحكام القضائية التي يصدرها القاضي أو الحاكم على أساس القرآن والسنة يجب ألا تثير حساسية لدى المحكوم عليهم حتى يومنا هذا ، وهذا نتيجة للتقليد الصحيح للمصادر الأصلية .

٣١ ــ القرآن (٣١ : ١٥) : « واتبع سبيل من أناب إليّ » .

٣٢ ــ السابق (٢١ : ٧) و (٩ : ٢٢) .

٣٣ ــ محمد شافع ، السابق ص ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٥١ .

٣٤ ــ عقد الجيد ص ٦٩ ــ ٧٠ . و « حجة الله البالغة » ، فصل ٨٥ ص ٢٣٣ . [النص المثبت في المتن منقول عن « عقد الجيد » [ط/السلفية ١٣٩٨ هـ ص ٢٥ ــ ٢٦ ــ المترجم] .

٣٥ ــ عقد الجيد ص ٣٨ [السلفية ص ٢١ ــ المترجم]

٣٦ ــ شاه ولي الله . حجة الله البالغة ١ : ١٥٤ . [و « عقد الجيد » ، السلفية ص ٢١ ــ ٢٣ ــ المترجم]

٣٧ ــ السابق نفسه .

٣٨ ــ شاه ولي الله . همعات (همعة رقم ٣) ص ٢٢ .

٣٩ ــ شاه ولي الله . الانصاف ص ٥٩ .

٤٠ ــ ابن الهمام ، السابق ص ٥٥٢ .

٤١ ــ ابن عابدين . رد المحتار ١ : ٧٠ .

٤٢ ــ عقد الجيد ص ٣٦ . وحجة الله البالغة ١ : ١٥٥ .

٤٣ ــ عقد الجيد ص ٩ .

٤٤ ــ ابن الحاجب . المختصر ٢ : ٣٠٦ وعقد الجيد ص ٩ حيث يقول شاه صاحب : « ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعنّ له من الحوادث » .

٤٥ ــ ابن تيمية.الفتاوي ٢ : ٢٤٠ ــ ٢٤١ .

٤٦ ــ شاه ولي الله ، السابق ٣٦ .

٤٧ ــ حجة الله البالغة ١ : ١٥٥ .

٤٨ ــ مظهر بقاء . أصول فقه أور شاه ولي الله ص ٤٧٦ ــ ٤٧٧ . نشر إدارة التحقيقات الإسلامية . باكستان .

٤٩ ــ عقد الجيد ٤٣ .

٥٠ ــ السابق ٤٤ .

٥١ ــ القرآن (٩ : ٣١) ، (٣ : ٦٤) [ذكر الكاتب كلمة « رهبان » بلفظها العربي بحروف لاتينية مما أوجب ذكرها كما هي . ولست أدري إصراره عليها مع أن المعروف ان « الرهبنة » نظام نصراني لا يهودي . كذلك ، ليس واضحا سر اقتصار الكاتب على ذكر اليهود مع أن النصارى مثلهم في هذا الانحراف كما هو مبين في القرآن . المترجم]

٥٢ ــ حجة الله البالغة ١٥٤ . ابن القيم السابق ٣ : ٥١٤ ــ ٥١٧ .

٥٣ ــ عقد الجيد ٣٦ ــ ٣٧ .

٥٤ ــ محمد شافع ، السابق ١ : ١٣٠ .

٥٥ ــ عقد الجيد ٦٩ ــ ٧٠ .

٥٦ ــ شاه ولي الله . الانصاف ٥٩ .

٥٧ ــ كمال الدين محمد بن الهمام ، السابق ص

٥٥٢ . محمد شافع ، السابق ص ١٣٢ .

٥٨ ــ عقد الجيد ٤٤ .

٥٩ ــ الانصاف ٥٧ .

٦٠ ــ السابق ص ٥٩ . [حكم الدهلوي بهذا الحكم بناء على ملابسات محددة ذكرها واعتبر أن البديل لعدم تقليد هذا المذهب الواحد المتاح في تلك الملابسات هو خلع ربقة الشريعة وضياع ذلك المسلم ، قال : « فإذا كان إنسان جاهل في بلاد الهند أو بلاد ما وراء النهر ، وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي ولا كتاب من كتب تلك المذاهب ، وجب عليه أن يقلد مذهب أبي حنيفة ، ويحرم عليه أن يخرج من مذهبه ، لأنه حينئذ يخلع ربقة الشريعة ويبقى سدى مهملا ...» (الانصاف ، ط/القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ص ٦٥) ــ المترجم] .

٦١ ــ محمد شافع ، السابق : « مسألة التقليد » ص ١٣٠ و « التقليد المحض » يعني التزام المقلد بمذهب معيّن . يقال : « كان إبراهيم وأصحابه يرون ابن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه » (حجة) .

٦٢ ــ محب الله بهاري . مسلم الثبوت ص ٢٩٢ .

٦٣ ــ السابق نفسه .

٦٤ ــ ابن عابدين ، السابق ١ : ٤٥ .

٦٥ ــ سيف الدين الآمدي ، السابق ١٧٠ .

٦٦ ــ أحمد بن محمد المنقور النجدي . الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ٢ : ١٢٨ .

٦٧ ــ الشعراني . الميزان الكبرى ص ٣٩ . [والنص العربي عن ط/الحلبي (١٣٥٩ هـ) ١ : ٣٩ ــ المترجم]

٦٨ ــ السابق نفسه . واحمد بن محمد المنقور ، السابق ص ١٢٨ .

٦٩ ــ الشعراني السابق ص ٣٩ .

٧٠ ــ مظهر بقاء . أصول الفقه أورشاه ولي الله ، ص ٣٢ ــ ٣٣ . ويقرر شاه ولي الله في « همعات » :

وذكر د . بقاء أن « شاه صاحب يختلف في ٨٠٪ من أحكامه مع أبي حنيفة ويميل إلى الامام الشافعي في ٧٠٪ من تلك الاحكام » ص ٤٠ .

٧١ ــ القرآن (٣٩ : ٥٥) « واتبعوا احسن ما أنزل إليكم من ربكم » وكذلك (٧ : ١٥٤) ، (٣٩ : ١٧ ــ ١٨) .

٧٢ ــ ابن عابدين . السابق ١ : ٤٥ .

٧٣ ــ القرآن (٣ : ٦٤) ، وكذلك حجة الله البالغة ص ١٩١ .

٧٤ ــ محب الله بهاري ، السابق ص ٢٩٢ .

٧٥ ــ حجة الله البالغة فصل ٨٥ ص ٣٥ ــ ٣٦ . و « عقد الجيد » ص ٣٢ .

٧٦ ــ الانصاف ص ٥٧ .

٧٧ ــ انظر التعليق السابق [رقم ــ ٧٠]

٧٨ ــ عقد الجيد ص ٤٤ ــ ٤٥ ، حجة الله البالغة ص ٢٣٨ .

٧٩ ــ ابن عابدين ، السابق ٣ : ٢٦٣ .

٨٠ ــ ابن القيم ، السابق ٣ : ٥٢٦ . وكذلك : مصطفى أحمد الزرقا : « تطور الفقه الإسلامي » في عدد القانون من Charaghi-i Rah ، كراتشي ، مج ١ ص ٣٦٨ .

٨١ ــ السابق نفسه .

٨٢ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ . كذلك الزرقا ، السابق نفسه .

٨٣ ــ السابق نفسه .

٨٤ ــ السابق نفسه ، وكذلك ، ابن القيم ، السابق ٣ : ٥٢٦ .

٨٥ ــ السابق نفسه .

٨٦ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

٨٧ ــ نفسه .

٨٨ ــ نفسه .

٨٩ ــ نفسه .

٩٠ ــ نفسه .

٩١ ــ عبدالرحمن بن خلدون . السابق ص ٤٦٩ .

٩٢ ــ الانصاف ص ٦٩ ــ ٧٠ .

٩٣ ــ ابن عابدين . السابق ١ : ٤٥ .

٩٤ ــ سيف الدين الآمدي . السابق ص ١٧٠ .

٩٥ ــ تاج الدين السبكي . جمع الجوامع ٣ : ٣٩٣ .

٩٦ ــ القرآن (٩ : ٣١) و (٣ : ٦٤) .

٩٧ ــ عقد الجيد ص ٣٦ ــ ٣٧ .

٩٨ ــ الانصاف ص ٦٩ ــ ٧١ . وانظر كذلك ابن الهمام . السابق ص ٥٤٩ .

٩٩ ــ تاج الدين السبكي . السابق ١ : ٣٩٣ .

١٠٠ ــ سيف الدين الآمدي . السابق ٣ : ١٦٧ . وانظر كذلك « المستصفي » للإمام الغزالي ٢ : ٣٨٤ .

الجزء الثاني

التلفيق بين المذاهب

« التلفيق » مبدأ فقهي يمكّن المقلد من أن يأخذ عن أي فقيه معترف به الرأي الذي يبدو له أنه « الاجتهاد » الأوثق والأصح . و « التلفيق يعني ــ حرفيا ــ أن تلفق عددا من القطع المختلفة من القماش لتصنع منها لباسا . كما يعني أن تجمع أشياء من أماكن مختلفة وتركبها معا لتصبح شيئاً واحداً .[1] أما معناه في الفقه الإسلامي فهو الانتقاء من الآراء المختلفة لفقهاء المسلمين . وقد كان دأب المسلمين ، قبل قيام المذاهب الفقهية ، أن يتبعوا أفضل الآراء الفقهية لأي من الفقهاء المعترف بهم . بل ظل الناس ، حتى بعد أن تكونت المذاهب ، يؤثرون « التقليد المطلق » على « التقليد المحض » دون أن يعترض أحد على مسلكهم هذا[2] .

ومعنى هذا أن المسلمين في العصور الأولى كان لهم الخيار في العمل بمنهج « التلفيق » في حياتهم اليومية ، لكنهم أصبحوا في العصور المتأخرة يتناولونه بحذر وفي أوقات الحاجة القصوى فقط . وقد اتخذ هذا المسلك في بطء صورة المبدأ الفقهي الذي يمكن تعريفه بأنه المبدأ الذي يتيح للمقلدين في أوقات الحاجة الملحة والشدائد

أن يستخدموا عقولهم ويأخذوا بأنسب وأفضل الاجتهادات لأي من « المجتهدين » المعترف بهم في الفقه الإسلامي وان يكن من غير مذهبهم الفقهي .

ويرى فقهاء المسلمين في عصرنا الحاضر أن هذا المبدأ إذا طبّق على الفقه الإسلامي يمكن أن يكون أفضل وسيلة لحل المشكلات الحديثة في حياة المسلمين . فها هو « محمد شافع » — مفتي باكستان — يحبّذ استخدامه في التشريع لمواجهة المتطلبات الملحة للمجتمع المسلم . ونريد في هذه الدراسة أن نستوضح الأسس الفقهية لمبدأ « التلفيق » .

يقرر شاه ولي الله « انه لا خلاف للأمة في تصويب المجتهدين فيما خيّر فيه نصا أو إجماعا[٣] فالاختلاف في الرأي بين الفقهاء أمر طبيعي » :

﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ... ﴾[٤]

يقول شاه إسماعيل ، الشهيد — وهو يُبْدي إعجابه بالاختلافات في الرأي بين الفقهاء من أهل التقوى — انها إنما تحدث نتيجة لاختلاف مناهجهم في تناول المشكلات ، وإنهم مصيبون ، كل بطريقته الخاصة ، وينصح المسلمين أن يتّبعوا طريق التقوى[٥] .

وكان عمر بن عبدالعزيز والقاسم بن محمد بن أبي بكر يريان أن من اتّبع أيا من الصحابة فهو على طريق الحق[٦]

وليس ثمة فقيه ألزم طلابه أو أتباعه أن يتّبعوا فقهه أو رأيه وحده . يقول الإمام أبو حنيفة : « لا يحل لأحد أن يعمل بقولنا مالم يعلم من أين قلناه » ويقول الإمام « المزنيّ » إن الشافعي نهى الناس عن تقليده وتقليد غيره[٧] فالتقليد — من ثَمّ — أمر يؤخذ به عند الحاجة إليه وليس إلزامياً .

أخبر « المنصور » — ثاني الخلفاء العباسيين — الإمام مالكاً ابن أنس بعزمه على أن يفرض المذهب المالكي على المسلمين ، لكن الإمام مالكا لم يوافق على هذا الرأي ، مع ما عرف من شدة المنصور ، وطلب منه في أدب ألّا يفعل لأن المسلمين في ذلك الوقت قد توزعوا في الأقاليم وصاروا يتبعون من عندهم من الفقهاء ، ولأن « الفقه » كان يتطور في كل الأقاليم في الوقت نفسه . وردّ الإمام مالك الردّ نفسه على الخليفة هارون الرشيد حين أراد أن يلزم الناس ب « الموطّأ »[٨] وقد أثنى الخليفة الرشيد على موقف الإمام مالك .

ويتفق كافة الفقهاء على هذه النقطة ، وهي أن كل « مجتهد ورع » يبذل قصارى جهده للوصول إلى الحق ، ونتيجة لهذا الإخلاص يمكن اعتبارهم جميعاً على الحق[٩] وهذا الاتجاه يؤيده جميع المسلمين فيما يتعلق بالمعترف بهم من أئمة الفقه ، ولايزالون حتى اليوم .

وهذا الحكم صحيح تماماً من وجهة النظر المتعلقة بالمنهج المحدد للاجتهاد الذي يقوم به « مجتهد » مخلص واسع الاطلاع . وفي هذا تقدير للإخلاص المتمثل فيما يبذله « المجتهد » من جهود للوصول إلى الحق عن طريق القواعد المقبولة في الفقه الإسلامي . والاخلاص في بذل الجهد يكون في التزام « الفقيه » أو « المجتهد » وفي برهنته كمجتهد على تحريه الصواب . أما النتيجة المتحصلة عن اجتهاده ، فذلك أمر خارج عن سيطرته . إنه قد يصل إلى الحكم الصحيح وقد لا يصل ، وقد يصل إلى ذلك الحكم « مجتهد » آخر مساو له في العلم ، وهذا أمر قد حدث أكثر من مرة[10] ومن هنا ، فإن المنهج المتكامل لمشكلة « الاجتهاد » يقدم لنا الأساس اللازم للاعتقاد بأن الحكم الآخر « الاجتهاديّ » في مسألة معينة له نفس الدرجة من الصحة ، وأن « المجتهد » الآخر يمكن أن يكون قد أخطأ[11] .

يقوم مبدأ « التلفيق » على أساس الدراسة المقارنة للمذاهب الفقهية المختلفة و « الاجتهادات » التي أنجزها العديدون من الفقهاء المعترف بهم . ومما يخرج عن نطاق هذا البحث أن نتعمق في تحليل هذا الأمر لنقرر صحة مسألة فقهية في أحد المذاهب أو خطأها ، أو أن « واقعة اجتهاد » معينة موثوق بها أوّلا . فالتلفيق كمبدأ ينحصر استخدامه في الوقائع كما هي لا كما يجب أن تكون عليه ، فهو أداة تمكن الفقهاء من تطبيق أكثر القواعد ملاءمة ومناسبة ، أيا كان مصدر هذه القاعدة من بين المذاهب المعترف بها ، وذلك من أجل التوصل إلى حل للمشكلات عندما تكون هنالك حاجة ملحّة أو عقبة لا يمكن تفاديها .

سبق أن ناقشنا إجماع الآراء على شرعية « التقليد المطلق » الذي تحول — بعد أن تكونت المذاهب الفقهية — إلى « التقليد المحض » وهو الذي تحول بدوره ، في عصور الضعف والركود ، إلى « التقليد الجامد » . وكانت النتيجة أن أصبحت فكرة « التلفيق » هي الأخرى موضع جدل وتقييد .

ومن الواجب أن ندرس تلك المجادلات في ضوء الملابسات التاريخية لاتجاهات التطور الخاصة بمنهج « التقليد » . فالعلامة « الطهطاوي » ، الذي نقلنا من قبل قوله بشأن الانتقال من مذهب إلى آخر ، يعارض « التلفيق » . والنص الذي يكثر الاستشهاد به من « الدر المختار » يقول : « إن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقا ، وهو المختار في المذهب »[12] .

ويعلق ابن عابدين على ما جاء في « الدر المختار » :

« وهو محمول كما قال ابن حجر والرملي في شرحيهما على المنهاج وابن قاسم في حاشيته على ما إذا بقي من آثار الفعل السابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به من المذهبين »

[نقلا عن حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان . ط/الحلبي (١٣٨٦ هـ) ج/١ ص ٧٥]

« مثل هذا « التلفيق » ـــ تبعا ل « ابن حَجر والرّملي وابن قاسم » ـــ يكون باطلا إذا جمع المقلد بين أحكام المذهب الآخر وأحكام مذهبه بشكل تصبح معه متعارضة مع المذهبين كليهما »

ومن الممكن أن نصوغ قاعدة عامة تحكم ببطلان عمل الشخص الذي يأخذ من مذهبين حكمين متعارضين يؤديان إلى حكم يتنافى مع قواعد المذهبين . ومن الواضح أن مثل هذا النوع من « التلفيق » إنما هو « تلفيق » زائف وفاسد تماماً .

ويرى « الشرنبلالي » أن « التقليد المحض » غير محتم على أي مسلم ، بل له أن يتبع أي مذهب ، وأن يأخذ بقول أي « مجتهد » معترف به ، مادام يراه أكثر إقناعاً له ، وذلك لأن كل الطرق الصحيحة في الحياة ليست سوى طريق إلى « الجنة » . ورأيه هذا ، كما أورده الشامي ، مذكور في « العقد الفريد »[١٣] . ويلاحظ « ابن عابدين » . أن المسألة خلافية ، لكن للمسلم ـــ في حدود هذه الشروط ـــ أن يختار ويتبنّى طبقا لما يهديه إليه عقله مادام ذلك مرتكزا على أسباب دينية وليس مدفوعاً برغبات أنانية[١٤] .

ويرى « الشعراني » أن هذه الحرية الواسعة تعتبر ضمن إطار الشريعة ولها صفة الشرعية كاملة وذلك بناء على أن أحداً من « المجتهدين » لم يخطّيء هذا العمل من معاصريه ، ولم يعترض على الانتقال بين المذاهب ولا على « التلفيق » أي إذا ظهر أن الدافع وراء هذا التصرف إنما هو الرغبة في الاستهزاء بالدين أو بالمجتهد ، فإن هذا التصرف يصبح باطلا[١٥]

وقد نقل الشعراني رأي ابن عبدالبر المالكي في جواز الانتقال بين المذاهب والتلفيق ، مؤكدا أنه لم يصل إلى علمه أي حديث ، ولو كان ضعيفاً ، يمنع الأخذ بالتلفيق ، أو يلزم المسلم باتّباع مجتهد أو مذهب معيّن[١٦] .

كما سبق نقل رأي الإمام القرافي في إباحة الانتقال بين المذاهب وإباحة « التلفيق » وهو يزعم أن الصحابة والتابعين مجمعون على ذلك ، وتحدى من يعارض ذلك أن يقيم دليلاً على غيره[١٧] . كذلك نقل الشعراني رأي الإمام الزناطي المالكي الذي يؤمن أن للمسلمين أن يتبعوا أيا من المذاهب الفقهية في شئون حياتهم وعند الضرورات[١٨] ومعنى هذا ببساطة أن حق الاختيار والتلفيق ملازم لتقليد جميع الأشخاص ماعدا النبي ﷺ . ويبدو شاه ولي الله موافقا لرأي الإمام القرافي حين يعلّق بأن من لا يؤمنون بصحة « التقليد المطلق » و « التلفيق » إنما يعارضون إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم وكبار « المجتهدين » في العصور الأولى[١٩]

وكل معتقد يُصادم « الاجماع » مرفوض . كذلك ، يوافق كبار فقهاء العصور المتأخرة على القول بحرمة « التقليد » في حقّ « المجتهدين »[20] وعلى ذلك ، فليس أمام « المجتهد » إلا أحد أمرين : أن يلجأ إلى اجتهاده ، أو أن يأخذ بـ « التقليد المطلق » و « التلفيق » . ومنهج « التلفيق » هذا من شأنه أن يعين أمثال هؤلاء « المجتهدين » على الأخذ بأفضل ما تقدم المذاهب المختلفة وأكثره ملاءمة ، ثم يلجأون بعد ذلك إلى « الاجتهاد » إذا كان ثمة ضرورة . ويمكن — في ضوء الآراء السديدة لكبار الفقهاء — أن ننتهي إلى القول بأن مبدأ « التلفيق » يقوم على أسس فقهية ويحظى بتقدير الشريعة .

ويمكن أن نستشهد هنا بقول للعلامة « الشرنبلالي » شرح فيه وجهة نظره في هذه المسألة بطريقة أكثر تحديداً ومنهجية ، فقال :[21]

١ — ليس من الحتم الالتزام بمذهب معين .

٢ — للمقلد أن يتبع القواعد الفرعية لمذهب آخر بشرط أن يراعى كافة قواعد المذهب الآخر ومناهجه في البحث .

٣ — للشخص ان يتبع أحكاماً متعارضة من مذهبين مختلفين ، لكن في أوقات مختلفة .

٤ — عندما يقلد الشخص إمامين في وقتين مختلفين ، فإن ما يؤديه من أعمال طبقاً لقواعد الإمام الأول لا تصبح باطلة بتقليده للإمام الآخر .

٥ — لمن غيّر مذهبه الفقهي أن يرجع إليه ثانية .

من هذا ينبثق الأساس الفقهي لمبدأ « التلفيق » وكافة فقهاء الشريعة يرون مشروعية هذا المنهج الذي يبيح الأخذ بالموثوق من اجتهادات المعروفين من « المجتهدين » . ولنتناول بالدراسة مبدأ « التلفيق » في سياق الإطارات التي يتأتى فيها .

صـور التلفيـق

« التلفيق » في إطار المذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة :

أغلبية المسلمين يتبعون المذاهب السنية الأربعة في الفقه ، وهي : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وفيما بين هذه المذاهب يستعمل منهج « التلفيق » بشكل حرّ وناجح . وقد ساعد الدور الناجح الذي اضطلع به في مجال تقنين تشريعات الأحوال الشخصية على تمهيد الطريق لمزيد من الاستفادة منه في صياغة القانونين المدني والجنائي .

وتعتبر عملية التخيّر في حدود المذاهب الأربعة أكثر صور « التلفيق » حظا من القبول والخلاف حولها في أضيق الحدود . وقد ساعد توزّع هذه المذاهب في الأقاليم على تهيئة مجال خصب جداً لتطبيق هذا المنهج . والأحناف هم أكبر المجموعات التي تتبع هذه المذاهب ويتركز معظمهم في تركيا

وأفغانستان وباكستان وشمال الهند . وقد حظي المذهب الحنفي برعاية العباسيين والعثمانيين والمغول الذين حكموا الهند . أما المالكية فهم ينتشرون في غرب آسيا والشمال الأفريقي كله حتى المغرب . ويسود الشافعية في مصر وفي المناطق الساحلية من شرق أفريقيا وجنوب الهند وماليزيا وإندونيسيا ، على حين يتركز معظم الحنابلة في السعودية والإمارات العربية . ويسود الشيعة في إيران والعراق واليمن والساحل الغربي للهند وهم يمثلون عشر مجموع المسلمين(٢٣) إن توزّع السكان على هذا النحو يساعد في هذا الصدد : فالمذاهب السائدة في كل منطقة تشكل القاعدة العريضة للفقه ، ولكن لِلجان القانونيين أن تستمد من المذاهب الأخرى بعض القواعد والمناهج تلبية للضرورات الملحّة . ومادامت كافة المذاهب (٢٣ — ١) تتمتع — وعلى قدم المساواة — بالصلاحية القانونية والتقدير الديني ، فليس لأي منها حق في ادعاء أنه أفضل من الآخر . فيمكن ، في أوقات الشدائد والأزمات ، أن يقوم الفقهاء والمشرعون والقضاة بتطبيق قواعد مذهب فقهي إسلامي غير المذهب السائد في إقليمهم وذلك طبقا لظروف كل حالة . وقد استعمل هذا المنهج الانتقائي من قبل في قضايا فقهية متفرقة لمواجهة بعض الصعوبات . ولكن ذلك ظل محصوراً في نطاق القضاء وفي مواجهة قضايا محددة . أما في عصرنا الحاضر فقد أصبح منهج « التلفيق » يستخدم في نطاق التقنين من أجل صياغة قوانين دائمة تقوم السلطات التنفيذية بتطبيقها . وهذا المنهج يتيح للحكومات أن تأخذ بأرجح القواعد القانونية وأكثرها ملاءمة ، مستمدة ذلك من أي مذهب آخر معترف به (٢٣ — ٢) ، أو من مشاهير « المجتهدين » ، وذلك لتكون بديلا عن القانون السائد في البلد .

فعلى سبيل المثال ، نذكر : حق الزوجة في الطلاق ، وحالة الأحفاد اليتامى ووضع شروط في عقد الزواج .. الخ . في كل هذه الحالات أوقف العمل بالقانون السائد في بعض الأقطار وأحلّ محله قانون آخر أكثر ملاءمة مأخوذ من المذاهب الأخرى .

ولمّا كان منهج « التلفيق » يحظى بالتأييد الواسع ولا يلقي سوى اعتراضات محدودة ، فإن تطبيقه سيجد مجالا أرحب عند إعادة تقنين القانونين المدني والجنائي على أساس الشريعة الإسلامية .

« التلفيق » المبني على آراء بعض الفقهاء :

لقد وجدت — إلى جانب المذاهب السنية الأربعة المشار إليها آنفاً — مذاهب أخرى تطورت إلى حد أن أصبحت مذاهب فقهية مكتملة . فمذهب الإمام « الاوزاعي » ومذهب الإمام « أبو ثور » ومذهب الإمام « سفيان الثوري » كانت مزدهرة ، ولعدة أجيال ، في كل من سوريا ومصر والعراق على التوالي . كما طوّر كل من

الإمام « محمد بن جرير الطبري » والإمام « داود الظاهري » مذهبه الفقهي وان لم يكتب له أن يزدهر ويعيش طويلا .

قد تكون هذه المذاهب غير موجودة اليوم ، لسبب أو لآخر ، لكن تبقى حقيقة أنها كانت في وقت ما تحظى بالقبول بين مذاهب أهل السنة والجماعة . ومن ثم ، فلأهل السنة أن يستمدوا من المذاهب المنقرضة بعض القوانين تماما كما يفعلون مع المذاهب الباقية .

وإلى جانب هذه المذاهب كان هناك « مجتهدون » كثيرون ذاع صيتهم . وقبول هذه الآراء الفردية لهذا أو ذاك من الفقهاء وتضمينها في المذاهب الفقهية الدائمة حق خاص لرئيس الدولة يعرف ب « تخصيص القضاء » . وبناء على تعليمات الحاكم يتم إحلال تلك الآراء المختارة محل الأحكام الموجودة في المذهب السائد .

وعن طريق وسيلة « التخصيص » هذه أبطل « قانون العائلة » العثماني الصادر عام ١٩١٧ زواج الأطفال . ثم حدت حذوه كل من الأردن وسوريا والعراق وتونس . ومجرد قبول هذه الدول لهذا الحكم يعتبر تأكيداً لصحة هذا المنهج .

كما أيدت هذا الحكم آراء « ابن حزم » وفقهاء آخرين أقل شهرة مثل « عثمان « وابن شبرمة » و « ابو بكر الأصم ».. كذلك ، أخذت تشريعات الطلاق في القانون الصادر عام ١٩٢٩ في مصر من آراء « عتبة بن ربيعة » والقاضي « شريح » . كما أخِذ في نفس القانون برأي « ابن تيمية » و « ابن القيم » في مسألة إنكار الزوجية . وعلى أساس « تلفيقيّ » كهذا بُني قانون المواريث المصري الصادر عام ١٩٤٣ .

وعلى الرغم من أن هذا المنهج الانتقائي ليس بممنوع ، فإن هذا « التلفيق » المبنيّ على الآراء الفردية لبعض الفقهاء أقل حظا من القبول والخلاف بشأنه أشد . لكن ، على أي حال ، يمكن اللجوء إليه كملاذ أخير .

استخدامات « التلفيق » للتوفيق بين القواعد الفقهية المتعارضة :

قد يلجأ أحياناً إلى التوفيق بين الآراء المتعارضة للفقهاء ، وذلك بهدف الخروج بقاعدة قانونية إسلامية فيها انسجام وتكامل . وفي مثل هذه الحالات يغلب أن يتسرب شيء من عدم الانسجام . لكن القانون بطبيعته يجب أن يبرأ من هذا العيب .

يعتبر قانون الوقف الصادر في مصر عام ١٩٤٦ مزيجاً من أحكام المذهب الحنفي والمالكي والحنبلي والظاهري . وقد اعتمد مثل هذا القانون استجابة للآراء المختلفة لمختلف الجماعات المقيمة على أرض مصر . فمن أجل حماية حقوق الورثة الشرعيين أعلن جواز إلغاء الوقف ، كما وضعت حدود زمنية قصوى لاستمرار الوقف اعتماداً على آراء في

المذهبين المالكي والظاهري . كما جعل للورثة حق الاستيلاء على عين الوقف بعد موت الشخص الواقف وذلك بناء على المذهب « الجعفريّ » الفقهي .

هذا القانون ، الذي حاول أن يرضي جميع الآراء المختلفة في وقت واحد وبرأي واحد ، نزع عن نفسه صفة « المنطقية » وكان سبباً في اضطراب الحياة الاجتماعية ذاتها . وعلى هذا ، فإن استخدام هذا المنهج لبناء قانون عن طريق المزج بين القواعد والمناهج المتعارضة والمستمدة من مذاهب شرعية مختلفة ، يعتبر من صور « التلفيق » التي لا تحظى بالقبول ، بل هي محل نزاع .

وقد سبق أن ناقشنا بالتفصيل عدم جواز استخدام منهج « التلفيق » كأداة لإشباع الرغبات الشخصية أو للسخرية من أئمة المذاهب الفقهية عن طريق الإكثار من استخدامه بشكل سَيءّ أو مضطرب . بل إنه ــ والحال هذه ــ يكون حراماً . وليس هناك أي أساس فقهي يبرر التمسك بتلك الحرية التي قد تقود إلى البدعة . حتى الحكومات يجب ألا يسمح لها بإساءة استخدام هذه الوسيلة ، ويجب قصر استخدامها على كبار الفقهاء . وعلى الحكومات الإسلامية ــ انقاذاً للمجتمع المسلم من الانحراف ــ أن تراجع في الهيئة التشريعية للدولة كل التشريعات التي قننت دون دراسة مستأنية وكل الاستخدامات المضطربة للتلفيق . ويجب أن يخضع كل ذلك لقواعد وتنظيمات تشريعية محددة ، وإلا فإنها سوف تثير معارضة أهل الرشد من العلماء .

المنهج التشريعي على النطاقين الضيق والواسع :

لعلي أستأذن في الاستفادة من هذين المصطلحين ــ « الضيقّ » و « الواسع » ــ في دراسة مبدأ « التلفيق » دراسة تحليلية . وهذه قضية تتعلق بحجم ومجال المشكلة ، لأن مشاكل الحياة تمتد من مستوى الفرد إلى مستوى المجموعة فالمجتمع فالأمة بأسرها .

والمنهج الاجتماعي ــ في تناوله للمشكلات ــ لا يحدد فقط حجم المسألة موضوع الدراسة ، وإنما يحدد أيضا طبيعة الأشخاص المعنيين ومكانتهم والجهاز الذي يحق له أن يستخدم مبدأ « التلفيق » ويطبقه على المشكلة . ففي بعض القضايا ذات الأبعاد المحدودة قد يسمح حتى للفرد الواحد أن يطبق المبدأ ، على حين تحتاج المشكلات الاجتماعية إلى لجنة خاصة أو هيئة مختارة من الفقهاء للقيام بهذا العمل . أما في حالة القضايا الكبيرة على مستوى الأمة فيلزم وجود لجنة ذات سلطات عالية لتضطلع بمهمة اقتراح القوانين .

ولقد وقفنا على حالاتٍ معينة آثر فيها بعض الفقهاء أحكاماً من مذاهب غير مذهبهم بدت لهم أكثر إقناعاً في أمور تتعلق بصَلاتهم ، ولكنهم ظلوا متمسكين بأحكام مذهبهم في الأمور الأخرى . كان « شاه

عبدالرحيم » ـــ والد « شاه ولي الله » ـــ يقرأ « سورة الفاتحة » خلف الإمام في الصلوات العامة وفي صلاة الجنازة ، وقد أخذ هذا من مذهب الشافعي على أساس « التلفيق »[٢٤] .

و « الاحناف » من المسلمين في الدول العلمانية ليس أمامهم فيما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية من بديل سوى الأخذ بالمبدأ المالكي القائل بـ « جماعة المسلمين » وذلك للحصول على « قضاء القاضي » . وقد وافق فقهاء الأحناف في الهند على هذا المبدأ وذلك لغياب « دار القضاء » في الهند العلمانية ، فيمكن لمسلمي الهند العمل بمبدأ « جماعة المسلمين » أخذاً من المذهب المالكي على أساس « التلفيق » . وعلى مستوى الدول ، أخذت جميع الحكومات الإسلامية بمبدأ « التلفيق » في عملية إعادة بناء قوانين الأحوال الشخصية لرعاياها من المسلمين . وهذا مثال للعمل بمبدأ « التلفيق » على « النطاق الأوسع » في التعامل مع مشاكل المجتمع المسلم على مستوى الأمة .

ومشكلة المنهج هذه تثير قضايا أخرى متعلقة بها كالأمور الادارية والإجرائية .

وتعتبر عملية إعادة النظر في القانون الإسلامي بأكمله ، لاعادة بنائه وتوجيهه على المستوى العالمي ، منهجا شاملا للفقه الإسلامي . وهذا المنهج الشامل للقانون الإسلامي أخذ يقوى في فترة الحرية والنهضة الإسلامية التي أعقبت الحرب .

ولسنا الآن بصدد بحث دور « التلفيق » في دمج جميع المذاهب الفقهية في مذهب واحد مركب منها ، فتلك قضية تقع خارج حدود الموضوع الذي تركز عليه هذه الدراسة ، وتنتمي إلى مجال آخر يعني بسَبْر الأمور المتعلقة بالآثار المحتملة والامكانيات المرتبطة بدور « التلفيق » في إعادة بناء الفقه الإسلامي برمّته .

أما هذه الدراسة فتقتصر على البحث في نطاق قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من حيث العلاقة بالمذاهب الفقهية المختلفة . وإن وجود هذه المذاهب الفقهية المختلفة وانتشارها في المجتمع الإسلامي لهو حقيقة لا تنكر وواقع ملموس . وهذا الأمر في حد ذاته يجعل من الضروري أن يكون للتلفيق دور في إعادة بناء قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في مختلف الدول .

كذلك ، نجد أن عملية إعادة بناء تلك القوانين وتوجيهها قد أصبح هو الآخر حقيقة تاريخية . والدراسة الميدانية لهذا الموضوع تعطينا صورة حقيقية عن مسلك الشعوب الإسلامية واتجاهاتها في إعادة بناء قوانينها الدينية عن طريق « التلفيق » .

ومع ذلك فإن مبدأ « التلفيق » ، من حيث هو ، واستخدامه في التقنين لايزال موضع جدل بين الفقهاء . ولعل الاشارة إلى هذا الأمر في إيجاز تبدو مناسبة بل ضرورية في هذا المقام .

ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأن

« التلفيق » كمبدأ كان رائجاً خلال العصور الأولى ، ولم يعترض عليه أحد حتى نهاية القرن الرابع ، لكن بعد استقرار المذاهب الأربعة انتهى عصر « المتقدمين » وأغلق باب التلفيق واستمر مغلقا في عصور « المتأخرين » من الفقهاء[٢٥] .

وقد استنتج بعض متأخري الفقهاء ، من خلال تتبّعه لواقع العمل بمبدأي « التقليد » و « التلفيق » ، أن « التلفيق » كان مسموحاً به زمن « المتقدمين » ولكن منع العمل به زمن « المتأخرين » . وقد تناول العلامة « ابن عابدين » هذه النقطة في كتابه « شفاء العليل » . ويرى بعض الفقهاء أن ثمة تناقضا فيما أورده بهذا الخصوص[٢٦]

ويعلق « أشرف علي الثانوي » على قول « ابن عابدين » فيقول إن بعض الفقهاء فهم أن عبارة « على أنه لو ادعى أحد » إنما تعني الفقهاء المتأخرين الذين حُظر عليهم ممارسة « التلفيق » . لكن هذا التأويل ليس صحيحاً . والحق أن ما قصده المؤلف إنما كان مرتبطاً بموضوع « القياس » على فتاوي المذاهب الأخرى ، وهو أمر غير صحيح . بل إن هذا الضرب من « القياس » لا يصح أيضاً حتى لو كان على أساس فتوى من مذهب الفقيه[٢٧] .

ويزيد « أشرف علي » فيذكر أن « ابن عابدين نفسه قد أورد أن أخذ أجرة على تعليم القرآن والفقه وعلى الخطابة على المنبر ظل محظوراً في العصور الأولى ، ثم سمح فيما بعد بأخذ الأجرة على تعليم القرآن فقط ، وظل أخذ الأجرة على الأمور الأخرى ممنوعا حتى القرنين السادس والسابع . وقد وافق « قاضي خان » (ت ٥٩٢) ، و « برهان الدين مرغناني » (ت ٥٩٣) مؤلف الهداية ، و « حافظ الدين النسفي » مؤلف كنز الدقائق (ت ٧١٠) ، هؤلاء وافقوا على هذه النقطة ، وهي منع أخذ الأجرة على تعليم ما عدا القرآن الكريم ، كالفقه والوعظ وإمامة الصلاة والاذان . لكن فقهاء الحنفية فيما بعد أخذوا بفتوى من مذاهب أخرى وأجازوا أخذ الأجرة على كافة الوظائف المذكورة بما في ذلك الوعظ[٢٨] .

فرواية « ابن عابدين » نفسه موقف المتأخرين من العمل بالتلفيق يرجح ما ذهبنا إليه في تفسير القول الذي نقل عنه ، وأنه كان يعني به « القياس » لا « التلفيق » .

وينتهي « أشرف علي » — في ضوء مواقف المتأخرين من الفقهاء بالنسبة للعمل بالتلفيق إلى استنتاج أن ذلك الضرب من ممارسة التلفيق والذي كان شائعا في عصور الاجتهاد الأولى ظل مسموحا به في العصور التالية أيضا كما تعكسه فتاوي « المتأخرين » المبنية على قواعد المذاهب الأخرى التي أخذوا بها على أساس « التلفيق » .

وعلى هذا ، فإن من حق فقهاء العصر الحاضر ، في رأيه ، أن يلجأوا إلى

« التلفيق » عندما يشعرون أن قواعد مذهبهم أضيق من أن تقدم الحلول للمشكلات الملحة . فالضرورات الملحة والحاجات الماسة والمشكلات المستعصية على الحل هي المبررات القوية لاباحة العمل بالتلفيق[٢٩] .

الأسس الفقهية للتلفيق

يتوقف العمل بالتلفيق — كما سبق بحثه — على طبيعة المشكلة وحجمها وعلى الظروف التي أدت إلى ظهورها .

كما يتوقف منهج تناول المشكلات غالبا على وجهات النظر التي تحدد ، بشكل تحليلي ، حجم القضايا ومجالاتها . والمشكلات من حيث الحجم تتراوح ما بين مشكلات تخص فرداً أو مجموعة صغيرة ، أو تخص المجتمع أو الأمة . النوعان الأولان يمكن للقاضي أن يعالجهما من خلال منهج فقهي « محدود » ، أما الآخران فيعالجان بمنهج فقهي « موسّع » .

المنهج الفقهي المحدود :

إن طبيعة المشكلات لها تأثيرها على موضوع المنهج . فمن حيث طبيعتها يمكن أن تقسّم إلى عبادات محضة ، كالصلاة و « حقوق الله » ، وإلى دنيوية تتعلق بمختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية كالصفقات التجارية والألعاب الرياضية والخدمات الاجتماعية والأنشطة الصناعية .

فالمسائل المتعلقة بأمور الصلاة بصفة عامة تبقى في نطاق الأفراد . ففي مثل هذه الحالات إذا ما اقتنع فقيه محدّث بأن مسألة ما في مذهب آخر أقرب إلى السنة من تلك التي في مذهبه ، فله أن يأخذ من المذهب الآخر . فهي قضية تفضيل ، وليس لها كبير أهمية مادام ما في مذهبه هو ليس خطأ[٣٠] .

وعندما يجد المقلد حديثاً صحيحاً يتعارض مع حكم معين في مذهبه ، يلزمه أن يترك ما في مذهبه ويأخذ بالحديث الصحيح أو بحكم من مذهب آخر يتأكد له أنه مبني على السنة . في مثل هذه الحالة يكون « التلفيق » واجبا على المقلد[٣١] .

فإذا أصر المقلد — وهو يعلم الحقيقة — على أن يتمسك باتباع إمامه مهما يكن ، ورفض الأخذ بالفتوى المبنية على السنة ، فذلك دليل على إيمانه بعبادة الأشخاص ، ومثل هذا النوع من « التقليد الجامد » حرام في الإسلام . فالمسلمون مأمورون باتباع النبي ﷺ وحده اتباعاً دقيقاً ، وليس أي مخلوق آخر .

وما أبيح تقليد الأئمة واعترفت به الشريعة إلا على أساس أنه طريق يؤدي إلى تقليد النبي ﷺ واتباعه .

وعلى الرغم من أنه لم يفرض على المسلمين أن يقلدوا أي إمام ، فإن التقليد يعتبر ضرورة لا مفر منها للعوام ولمن يدخلون في الإسلام نظراً لقلة علمهم بالشريعة ولهؤلاء أن يتبعوا أي إمام على أساس اقتناعهم واختيار ما يلائمهم . وأفضل ما

يناسب هؤلاء هو « التقليد المطلق » أو « التقليد العام »[٣٢] .

أما العمل بالتلفيق في حق هؤلاء المقلدين ممن ليسوا بمجتهدين ولا خبراء في فن الاجتهاد ، فيبقى متوقفاً على موافقة أهل الخبرة من الفقهاء (وهم المجتهدون) الذين لهم حق تحديد جوانب هذه القضية واتخاذ قرار بشأنها[٣٣] .

أما « الفقهاء المحدّثون » الذين يتابعون البحث في إخلاص حول أحكام مذهبهم ملتزمين بإطار الشريعة ، فلهم الحق في ممارسة « التلفيق » والأخذ بما يرجّحون من أحكام المذاهب الأخرى مما يثبت لهم أنه أقرب إلى السنة . ويظل « الفقيه المحدّث » تابعاً لمذهبه الأصلي مع عمله بمبدأ « التلفيق » والأخذ بما يفضله من أحكام المذاهب الأخرى[٣٤] .

وعلى هذا ، فللعاميّ ولمن دخل في الإسلام أن يعمل بالتلفيق في مواجهة قضايا حياته اليومية وذلك من خلال استفتائه أهل الاجتهاد . أما « الفقهاء المحدّثون » فلهم العمل بقاعدة الترجيح بين فتاوي مختلف المجتهدين المعترف بهم ، وكذلك العمل بالتلفيق طلباً لأوثق الاجتهادات وأقربها إلى القرآن والسنة[٣٥] ويترتب على هذه القاعدة أن لكل المقلدين من مختلف المذاهب أن يتبعوا هذا المسلك دون أن يُخِلُّوا بالالتزام بمذهبهم[٣٦] .

فمبدأ « التلفيق » إذن ، وسيلة فقهية من حق جميع المقلدين أن يستعينوا بها بشروط معينة وذلك كي يواجهوا احتياجاتهم وضرورات حياتهم ، كما أنها تعينهم على أن يتّبعوا في يسر وإقناع — أوثق مناهج الشريعة[٣٧] .

« المنهج المحدود » في « التلفيق » بسيط إلى حد كبير . أما « المنهج الموسّع » فهو — بالمقارنة مع الأول — يعتبر معقّداً . فله إجراءات طويلة جدا ، والعمل بالتلفيق معه يظل خاضعا لمباديء وقواعد واجراءات فقهية معينة سنحاول فيما يلي بيانها في ايجاز بعد هذه المقدمة .

المنهج الفقهيّ الموسّع :

إن القضايا الدينية التي تبرز فجأة من حين لآخر لتتطلب حلولا على مستوى المجتمع أو على مستوى الدولة . ويصبح المجتمع كله أو الدولة كلها مسئولة عن هذه الجهود المطلوبة . وتطبيق « التلفيق » على هذه النوعية من المشاكل يقع في إطار « المنهج الموسّع » لاستخدام هذه الوسيلة .

وأفضل مثل لهذا « المنهج الموسّع » في استخدام « التلفيق » لعلاج المشاكل الدينية المهمة على مستوى المجتمع والأمة ، نجده في تلك الأحكام التي استعيرت من المذاهب الفقهية المختلفة وأدخلت ضمن المذاهب السائدة في كل البلاد الإسلامية في العالم فيما يتصل بقوانين الأحوال الشخصية .

واستخدام هذا المبدأ وتطبيقه على هذا النطاق الواسع يرتكز على مجموعة من الأسس الفقهية المختصة به ، وهي :

١ ــ خلو المذهب السائد من القواعد والأحكام الملائمة والتي تكفي لمواجهة مشكلات الحياة فحين يعجز المذهب السائد عن معالجة المشكلات الواقعية التي تبرز مع تغير الملابسات ، فمن الطبيعي أن يواجه أتباع هذا المذهب صعوبات في حل مشكلات حياتهم .

وإذا كانت سياسة الحكومة ألا تبالي بهذه المشكلات ولا تتدخّل لحلّها ، وكان بقاؤها بلا حلّ يعوق حياة المجتمع المسلم أن تجري في يسر ، فالواجب على فقهاء المسلمين شرعاً أن ينهضوا ، فإما أن « يجتهدوا » للوصول إلى حل ، وإما أن يأخذوا حكماً تشريعياً مناسباً من المذاهب الأخرى . وإذا كان هناك حكم شرعي صحيح توصل إليه أي « مجتهد » من أي مذهب ، فليس ثمّة حاجة إلى اجتهاد جديد . فجائز إذن أخذ أحكام من المذاهب الأخرى مع مراعاة الشروط المناسبة لهذا العمل ، وإلا فإن الشريعة تصاب بالركود والتعطّل . والواجب ألا تترك الشريعة لتركد والأمة كلها مسئولة مسئولية متضامنة أن تحافظ على بقاء الشريعة وعلى حيويتها . وإذا لم يُتَوَصّل من خلال « التلفيق » إلى حكم قانوني سليم من المذاهب الأخرى ، أصبح « الاجتهاد » فرض عين على فقهاء المسلمين[٣٨] .

أولا : القوانين المتشددة :

في بعض الأحيان نكتشف أن في قواعد المذهب السائد (أو مذهب الدولة) من التشدد مالا يمكنها معه أن تواجه المشكلات الحياتية المتجددة . وإذا تركت الأحوال على هذا الوضع فقد تتدهور من سيّء إلى أسوأ . ومثل هذه الأوضاع تؤدي في الغالب إلى إثارة الخلاف والتوتر في الحياة اليومية . والتشريع الفعال الذي يجيء في الوقت المناسب هو خير إجراء علاجي للحد من آثار هذه العوامل التي تخلق الاضطرابات والصعوبات في حركة الحياة الاجتماعية .

ومن الأمثلة الفاقعة على هذه المشاكل الاجتماعية مسألة « الخلع » في المجتمع الهندي الحديث القائم على العلمانية . ففي غيبة « دار القضاء » تتعرض المرأة « الحنفية » للضياع التام إذا ما طلبت « الخلع » من زوجها لأسباب دينية صحيحة ورفض الزوج السيّء أن يوافق على طلبها « الخلع » أو يقبله . ونتيجة لغياب « القضاء الشرعي » يكون مصير هذه البائسة أن ترغم على حياة ذات مستقبل مظلم وكئيب .

ويمكن للأحناف في الهند أن يأخذوا بالتيسيرات القانونية الموجودة في المذهب المالكي فيما يتصل بالخلع والطلاق وفي العمل بمبدأ « جماعة المسلمين » بديلا لـ « قضاء القاضي » ، وذلك على أساس مبدأ « التلفيق » . وهم قد أخذوا بذلك بالفعل

لتيسير مشكلاتهم الاجتماعية . وقد وافق كافة الفقهاء المشهورين في شبه القارة الهندية على هذه النقطة . وهذه الأحكام المستمدة عن طريق « التلفيق » في « قانون الأحوال الشخصية للمسلمين » ، طبقا لـ « مرسوم تطبيق الشريعة » (١٩٣٧) ، أصبحت بالفعل جزءاً من القانون الحنفي عند مسلمي الهند .

ثانياً : الحاجات الملحة والضرورات :

تعتبر الحاجات الملحة التي تعرض للناس سبباً حقيقياً وأساساً فقهياً للعمل بالتلفيق .

في غياب القانون الملائم والقادر على مواجهة المشكلات الاجتماعية المتجددة يشعر المجتمع بالاختناق ويتجه إلى تنكّب طريق الحق[٣٩] . وأي شيء أسوأ من هذه الظروف التي قد تدفع بالمسلمين بعيداً عن منهاج الشريعة القويم أو تصيبهم باليأس إلى الحد الذي قد يعمدون معه إلى نبذ الإسلام كله ؟![٤٠]

إن غاية الشريعة أن تهدي الناس وتقودهم نحو السير على منهج حياة طبيعي ومعقول[٤١] يؤدي إلى حياة أفضل تشمل أكبر عدد من الخَلْق . فإذا ثبت أن قوانين أحد المذاهب الفقهية فيها من التشدد والتصلب ما يجعلها عاجزة عن حل المشكلات أو إزالة العقبات ، فيجب ألا يقف الفقهاء غير مُبالين ويجب ألا تترك الأمور هكذا لتسير في أي اتجاه . إن اللا مبالاة في مثل هذه الظروف موقف غير إسلامي[٤٢] . فالإسلام بطبيعته دين متحرك ، وشريعته قائمة على أساس رسم الطريق وقيادة الناس — من خلال التشريعات — إلى السير على الصراط المستقيم[٤٣] .

وبناء على هذا ، فكلما وجدنا أن هناك عقبات غير طبيعية كهذه ستحول بين الناس وبين تحقيق مصالحهم الطبيعية ، وجب على فقهاء المسلمين أن يعملوا على إزالتها إما باستمداد تشريعات مناسبة من المذاهب الأخرى وإما عن طريق « الاجتهاد » والعمل بـ « التلفيق » يقدم على « الاجتهاد » ، وذلك أمر جائز في « المذهب الحنفي » في مثل هذه الظروف الملحة[٤٤] .

ثالثاً : يجب ألا يَخْضَع « التلفيق » للأهواء الشخصية من أجل تحقيق البواعث الخفية :

هناك اتفاق في الرأي بين جميع المذاهب الفقهية على أن جواز العمل بالتلفيق يجب ألا يستغل من خلال البواعث الخفية للناس بغية تحقيق الشهوات الدنيوية . ويذهب الإمام « ابن تيمية » إلى هذا الرأي فيقول :

« إن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين ويفتح الذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الهوى »[٤٥]

وهذا الاستخدام السيّء لمبدأ « التلفيق » ، إذا ما ترك للأهواء الشخصية ، يكون استهزاء بالدين .

رابعاً : منع تلفيق أحكام مختلفة من مذاهب شتى لتصير حكماً واحد لمشكلة واحدة :

المثال الجيد لهذا هو الوضوء والصلاة . إنهما مشكلتان مختلفتان . فإذا أخذ شخص حكماً في الوضوء من غير مذهبه ، وفي الصلاة تبع مذهبه ، فلا بأس بذلك . أما أن يخلط شيئاً من المذهب المالكي بشيء من الشافعي وشيء من الحنبلي ويجمعها كلها في المسألة الواحدة ، فذلك خطأ ، وقد تصبح صلاته فاسدة . وقد ذم « الدر المختار » هذا العمل وقرر « أن الحكم الملفق باطل بالإجماع » .

خامساً : إذا لزم أخذ حكم من مذهب آخر فالواجب أخذ حكم المسألة كاملا :

فمثلا ، إذا أراد « الاحناف » أن يعملوا بالتلفيق ليأخذوا من المذهب المالكي حكم حق المرأة في الطلاق ، فيمكنهم الوصول إلى ذلك من خلال الأخذ أيضا بمبدأ « جماعة المسلمين » بدلا من « قضاء القاضي » .

كذلك ، في حالة الزوج « مفقود الخبر » يمكن للأحناف الأخذ برأي المالكية القائل بأربع سنوات ، مع الأخذ بمبدأ « جماعة المسلمين » التي تمثل « القضاة » في ممارسة « القضاء بالشريعة » .

والشروط التي وضعها الأحناف لتكوين « جماعة المسلمين » متشددة وعسيرة في عصرنا الحاضر . أما عند المالكية فيجب أن تتكون هذه « الجماعة » من المتعلمين من صلحاء المسلمين المعروفين بالمحافظة على الواجبات والترفع عن الصغائر . ولا يقل عدد أعضاء هذه « الجماعة » عن ثلاثة يختارون من صالحي مسلمي أهل الحيّ .

يقوم رأي « الأحناف » في مسألة « المفقود » على أساس المبدأ الفقهي « استصحاب الحال » . والإمام « الشافعي » يذهب إلى الرأي نفسه .

يقوم هذا الرأي على أساس حجة بسيطة هي أنه مادام نصيب « المفقود » في تركة مورثيه يُحْتَفظ له به ، ومادام لا يمكن توزيع ممتلكاته على ورثته على أنها تركة إلى أن يتأكد موته ، فكذلك تبقى زوجته في عصمته ويستمر سريان عقد زواجه وحتى عقوده التجارية ، وذلك مالم يثبت شيء آخر عكس ذلك يغيّر الوضع عما كان عليه حين تركه عند سفره .

ويحتفظ المذهب الحنفي بهذا المدى الواسع جداً من التخمين في حالة « المفقود » إلى حد أن ذلك المفقود إذا كان قد بدأ رحلته وبه مرض قتّال أو اشترك في حرب أو فتنة أو سافر في بحر عاصف خطير ولم تصل أي أنباء مؤكدة عن وصوله سالماً إلى مقصده ، فيمكن بعد فترة انتظار معقولة أن يُفْتَرض موته . ويعتمد القاضي في حكمه الافتراضي هذا على روايات الأحوال ثم يصدر حكمه بموته بناء على ذلك . وعلى زوجة « المفقود » أن تقضي عدة الوفاة الواجبة ثم تصبح بعدها حرة تتزوج من تشاء[٤٨] .

أما الإمام « مالك بن أنس » فيوافق الإمامين « أبو حنيفة » و « الشافعي » فيما يتعلق بالميراث ، ولكنه يخالفهما في قضية الزوجة البائسة التي فقدت أخبار زوجها ، فيعاملها منفصلة على أساس إنساني مبناه « المصلحة المرسلة » .

ومن خلال هذه النظرة الإنسانية يريح الإمام مالك هؤلاء البائسات ، زوجات المفقودين ، من عناء الانتظار الذي لا حدود له ، ويبيح لهؤلاء المعلقات أن يحصلن على حكم من القاضي بموت الزوج المفقود بعد انتظار مدة أربع سنوات ، وبصدوره يبدأن عدة الوفاة ويصبحن بعد انقضائها صالحات للزواج ممن يرغبن[٤٩] .

ونظراً لأن العمل بالتلفيق ظل مسألة خلافية بين « المتأخرين » لعدة قرون ، فقد استمر رأي الأحناف المتشدد فيما يتعلق بزوجة المفقود هو المعمول به طوال تلك الفترة . لكن فيما بعد لجأ « المتأخرون » إلى « التلفيق » فأخذوا برأي المالكية وذلك تحت ضغط الحاجة الملحة والأوضاع السيئة لزوجات المفقودين .

وقد أورد « الشامي » فتوى « القاهستاني » ، الفقيه الحنفي المشهور ، الذي ذهب إلى جواز « التلفيق » في حالات الحاجة الملحّة[٥٠] .

وعلى أساس العمل بالتلفيق أصبح رأي المالكية في حالة زوجة المفقود جزءاً من الفقه الحنفي ، مع ما يتصل به من شروط مناسبة . كذلك صار جزءاً من قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين في البلاد الإسلامية ، وأصبح بذلك يحظى بالقبول ويخصص به القضاء كذلك .

سادساً : أخذ مسألة من مذهب آخر يستلزم أخذ ما يتعلق بها من إجراءات وشروط[٥١] :

خير مثال لهذا الضرب من « التلفيق » ، مشكلة « المفقود » ومشكلة « الخلع » اللتان تستلزمان أخذ المبدأ المالكي في « جماعة المسلمين العدول » في الدول العلمانية حيث لا يوجد « قضاء القاضي »[٥٢] .

تقوم « جماعة المسلمين » بدور « دار القضاء » وتؤدي وظيفة تطبيق « قضاء الشريعة » على القضايا الدينية . في كثير من الحالات لا يسمح للأفراد بأن يمارسوا حقوقهم على مسئوليتهم . بل يظلون في حاجة إلى موافقة من القاضي المسلم . فزوجة المفقود ، مثلا ، تطلب من القاضي أن يتحرى عن أخبار زوجها الغائب ، وبعد البحث والتحري الكافيين يحكم القاضي في هذه القضية ويعطي زوجة المفقود حكماً بموت زوجها فتعتد عدة الوفاة ثم تصبح حلالا للخطّاب . كذلك ترفع الزوجة الراغبة في « الخُلع » أمرها إلى القاضي إذا رفض زوجها أن يوافق على طلبها . فإذا وجد القاضي ـــ بعد الدراسة ـــ أن ثمة أسباباً حقيقية ، فمن حقه أن يطلّق على الزوج إذا

ما رفض إصدار الطلاق . وهكذا يتضح أن ما يؤديه القاضي من خدمات في الكثير من القضايا الدينية ضروري ولا غنى عنه .

قيّد المذهب المالكي « جماعة المسلمين » بوصف « عدول » . وهو وصف له أهميته لأنه يحدد مواصفات أعضاء هذه اللجنة ومؤهلاتهم . هذه اللجنة يجب أن تتكون من ثلاثة من أهل التقوى من المسلمين ممن يترفعون عن الصغائر ، ويجب أن يكونوا أهل دراية بالفقه وبالظروف السائدة في المجتمع(٥٣) .

وإذا كان من العسير في الوقت الحاضر أن نجد قضاة وصلوا إلى مرتبة « مجتهد » ، فمن الممكن أن يستعاض عنهم بقضاة من أهل الاطلاع(٥٤) .

حقا إن العالم الإسلامي لا يعاني ندرة في القضاة المطلعين ولا في علماء الاجتماعيات ، لكن توفر هذين النوعين من المؤهلات في شخص واحد أمر مفقود أو نادر جداً . لكن اتقان الفقه الإسلامي والعلوم الاجتماعية الحديثة شرط أساسي في « الاجتهاد » وفي العمل بالتلفيق بمنهج صحيح وأمين . وفي الفقه الإسلامي من المرونة والمعقولية ما يكفي لجعل قواعده تتسم بالتحرر طبقاً للظروف . وإذا كان من المحال تقريباً أن تتوفر في شخص واحد معرفة العلوم الدينية والدنيوية ، فمن الممكن أن تقوم بوظيفة « المجتهد » هذه هيئة مكونة من أهل الاطلاع من القضاة وعلماء الاجتماعيات والمفكرين . لكن يجب أن يكون أعضاؤها جميعاً من المسلمين المتصفين بالتقوى والصلاح .

عندما أراد « مولانا أشرف علي » إعداد « الفتاوي » الخاصة بالمسائل الخلافية في « قانون الأحوال الشخصية للمسملين في الهند » أرسل منها نسخاً إلى جميع المراكز المشهورة للدراسات الإسلامية في الهند وفي المدينة المنورة ، ولم ينشر تلك « الفتاوي » إلا بعد أن تلقى موافقة مكتوبة من تلك المراكز(٥٥) .

وعلى هذا ، فمن الواضح أن العمل بمبدأ « التلفيق » وتطبيقه بشكل صحيح على المشاكل ليس بالأمر السهل كما يظنه الناس غالباً ، إنه نظام فقهي وأداة قانونية لتيسير الأحوال الشاقة على مجتمع المسملين ، لكن القيام بتطبيقه على الحالات المعينة أمر موقوف على « المجتهدين » أو على هيئة جماعية تضم قضاة وعلماء اجتماعيات ومحامين . أما الأفراد العاديون فمن الممكن أن يخطئوا في كل من عملية تحديد الأسباب التي تدعو إلى الأخذ بالتلفيق وعملية تطبيق المنهج نفسه . ومن هنا كان عدم السماح للأفراد بممارسة هذه الحقوق على مسئوليتهم ، وإلا لتحولت هذه الأداة القانونية إلى وسيلة لاشباع الدوافع الانانية . إن الشريعة تسمح ببعض الترخص لتيسير الأمور ، لكنها لا تتهاون أبدا في حالة تردي القانون إلى هذا الدرك .

وعلى هذا جاء ما قرره العلامة « النووي » :

« لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يتلقّط رخص المذاهب متبعا هواه ويتخيّر بين التحليل والتحريم والوجوب والجواز وذلك يؤدّي إلى انحلال ربقة التكليف »[٥٦] .

الخلاصة :

الموضوع الرئيسي لهذه المقالة هو دور « التلفيق » في قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين . وهو يتعلق بالمنهج الانتقائي في إعداد القوانين الخاصة بالأوضاع الشخصية للجماعة المسلمة ضمن إطار الشريعة الإسلامية .

ويضم مصطلح « الشريعة الإسلامية » جميع المذاهب الفقهية المعتمدة لدى المسلمين أنفسهم . وهو بهذا المعنى عام وشامل جداً .

كانت الشريعة واحدة ، ومازلنا نعتقد حتى الآن بأن كافة المذاهب الفقهية ترجع إلى أصل واحد هو القرآن والسنة . أما قيام المذاهب الفقهية المختلفة فظاهرة تاريخية جاءت نتيجة تأثير عوامل كثيرة اجتماعية ومادية .

ثم تطورت هذه المذاهب في وقت واحد في مدارس فقهية منفصلة بفضل الجهود المخلصة للعلماء والفقهاء دونما أي نزعة إلى « التقليد » . وقد أعلن مؤسس كل من هذه المذاهب ، في وضوح ، رفضه للتقليد المحض ، وأعطى للناس الحرية في أن يتبعوا الطريق الحق لأي « مجتهد » يقودهم على طريق القرآن والسنة .

وفي نهاية القرن الثاني الهجري اتخذ المأمون ـــ الخليفة العباسي ـــ الفقه الحنفي مذهبا رسمياً للدولة . ومنذ ذلك الوقت ظهرت فكرة المذهب الرسمي ، وأصبح هذا أو ذاك من مذاهب الفقه ينفرد بسلطة التشريع في بعض الدول . وكانت رعاية الدولة لمذهب ما سببا في زيادة انتشاره ونموه لفترة من الزمن ، لكن ذلك أدى به فيما بعد إلى الركود والانعزال عن المذاهب الأخرى . وبعد عملية الانفصال في الخلافة العباسية ، عمل كل قسم مستقل من الدولة السابقة على تبنّي المذهب السائد محليا مذهباً رسمياً له .

وبسبب هذا النفوذ السياسي ، اعتقد المسلمون لعدة قرون فكرة أن عليهم أن يلتزموا بالمناهج القانونية لمذاهب إسلامية معينة ويتركوا ما يقع خارج أطرها من الفتاوي الإسلامية القانونية . وقد ساعدت فكرة الانغلاق والجمود هذه على نشأة « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » .

وفي النصف الثاني من القرن الماضي ، وفي هذا القرن خاصة ، بدأت الظروف تتبدل مع تقدّم العصر والتقدّم الاجتماعي . وقد تطلّبت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في الحياة الحديثة إصلاحا و « اجتهاداً » في

النظام القانوني لتخليصه من جموده وركوده . وقد شهد بزوغ فترة الاستقلال في الدول الإسلامية في الشرق نشاطات متتابعة لاصلاح قوانين الأحوال الشخصية وتقنينها . ومما يبعث على الرضا أن نلاحظ أن كافة الجهود القانونية للشعوب الإسلامية في الإصلاح والتقنين ظلت ضمن حدود الشريعة ، ولم تتعدّها إلا نادراً .

وإذا أعرضنا عن الحالات القليلة التي كانت الإصلاحات فيها تجاوز حدود المباديء من نحو إلغاء الزواج بأكثر من واحدة في تونس وإعطاء الأحفاد اليتامى نصيب والدهم في الميراث في باكستان ، فإن معظم الاصلاحات في سائر الأقطارالإسلامية في العالم تقريباً جاءت ضمن الحدود المعروفة للشريعة .

ومن الممكن إيراد العديد من الشواهد على هذا الضرب من القوانين التي قامت في جملتها على القواعد التي أدخلت حديثاً عن طريق العمل بمبدأ « التلفيق » — إلى الصيغ المحلية لقوانين الأسرة المسلمة في البلاد المختلفة مثل : « تشريعات الأسرة المصرية » (١٩٢٠ و١٩٢٩) ، و « قانون حماية العائلة » (١٩٦٧) في إيران ، و « قانون الزواج » (١٩٥٩) في الجزائر ، وحل قانون الزواج للمسلمين (١٩٣٩) في الهند ، و « قانون تشريعات الأسرة المسلمة » (١٩٦١) في باكستان .

ولقد رحّب « العلماء » والشعوب في كل الدول الإسلامية بصياغة قوانين جديدة عن طريق « التلفيق » ضمن إطار الشريعة ، لكنهم أحتجوا بشدة على الاصلاحات التي انتهكت حدود مباديء الشريعة والتي أدخلتها حكوماتهم على قوانين الأسرة .

وإنها لاشارة واضحة على اتجاه تفكير الجماهير المسلمة وكيف كان رد فعلها تجاه القوانين التي شملها الاصلاح والتقنين في بلادها . فحين تلاحظ بدقة مسلكها في الموافقة على الكثير من القوانين وفي الاعتراض على بعض التشريعات الجديدة ، يمكن أن نستنتج ونحن مطمئنون أن كل المسلمين متفقون على المحافظة على النظام القانوني الإسلامي وعلى الرغبة في إدخال الاصلاحات والتغييرات عن طريق « التلفيق » و « الاجتهاد » أو الاصلاحات الاجرائية أو الادارية بشرط ألا تتعارض مع أي من المباديء الملزمة في الشريعة الإسلامية . وقد تم إدخال هذه الاصلاحات الاجرائية في السعودية وباكستان وإندونيسيا وماليزيا وبروناي وسنغافورة بهدف القضاء على الاستخدام السيّء للقوانين الإسلامية التقليدية .

كل هذه النشاطات الاصلاحية ، سواء أكانت أموراً إجرائية أو انتقاءات قانونية تعتبر علائم صحة ودلائل على العقلية التقدّمية وعلى سلامة الرأي العام في العالم الإسلامي ، كما تبرهن على قوة الإيمان بالنظام القانوني

الإلهي وبمرونته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان .

وقد حققت هذه التجارب الحديثة في ميدان الفقه غاية عظيمة إذ أخرجت المسلمين من مستنقعات « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » التي أزمنت وتعفّنت . والآن قد ألقى الزمن بين أيدي المسلمين بحصيلة الفقه الإسلامي كاملة ليستخدموها بحذر ومن خلال منهج انتقائي للاختيار المدروس وذلك من أجل مصلحة الأمة الإسلامية وتقدمها .

كذلك ، فإن التجارب الناجحة في استخدام مبدأ « التلفيق » في تشكيل قوانين الأحوال الشخصية في كافة البلاد الإسلامية تقريباً قد برهنت بما لا يدع مجالاً لشك على أن هذا السلاح ذو إمكانيات عظيمة للإسهام في المجالين الأوسع وهما القانونان المدني والجنائي .

ومن المشجع جداً أن نرى أن هناك تياراً قوياً يتحرك في معظم البلاد الإسلامية يناهض الاتجاهات الغربية فيها التي لا تتحلى بالنزاهة في نقدها . فهناك بعض الدول الإسلامية التي تعتزم البدء في تطبيق القانون الإسلامي في كل مجالات الحياة القومية من سياسية واقتصادية واجتماعية ، وذلك مثل ليبيا وباكستان وإيران والجزائر . [!!]

ولقد آن الأوان لتنْشأ هيئة علمية دولية تضم ذوي الخبرة من فقهاء القانون من كافة البلاد الإسلامية تقوم على تقنين النظام القانوني الإسلامي برمته على أسس علمية حديثة . وسوف يكون لمبدأ « التلفيق » دور مهم في إعادة توجيه الفقه الإسلامي وإعادة صياغته وإصلاحه . ومن المؤكد أن هذا سيؤدي إلى تمهيد الطريق إلى إعادة فتح باب « الاجتهاد » وهو مطلب ملحّ في هذه الحياة الحديثة الزاخرة بالحيوية والتغير .

المراجـــع

١ ــ لويس معلوف . المنجد ص ص ٧٧٧ : لفق ، يلفق . لفق بين الثوبين أو لأم بينهما بالخياطة . تلفّق به ــ لحقه بينهم ــ تلام ــ تلافق ــ تلامت أمورهم .

اللفاق : ثوبان يلفق أحدهما بالآخر . وكل ثوب منهما لفاق .

Fazl al-Rahman, « Contemporary Trend in Muslim Personal Law », Muslim Personal Law, p. 152.

٢ ــ شاه ولي الله . عقد الجيد ص ٤٤ .

٣ ــ السابق ص ٤٥ .

٤ ــ القرآن (٥ : ٤٨) : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات » .

٥ ــ شاه إسماعيل الشهيد . عبقات ص ١٣٤ . وانظر كذلك القرآن (٥ : ٤٨) .

٦ ــ مناظر أحسن جيلاني . تدوين الفقه ص ١٤٢ .

٧ ــ عقد الجيد ص ٤٥ ــ ٤٦ .

٨ ــ عبدالوهاب الشعراني . الميزان الكبرى : « شاورني هارون الرشيد في أن يعلق « الموطأ » في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه »

٩ ــ ابن حجر العسقلاني . بلوغ المرام ، حديث رقم ١٤١٤ ص ٢٨٦ : عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

١٠ ــ القرآن (٢١ : ٧٨ ــ ٧٩) : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان » ..

١١ ــ مظهر بقاء : أصول فقه أور شاه ولي الله ، ص ٤٠ . وقد ذكر في الكتاب أن شاه ولي الله اختلف في ٨٠٪ من المسائل وآثر رأي الإمام الشافعي في ٧٠٪ .

١٢ ــ محمد علاء الدين الحَصْكَفي . الدر المختار ص ٦٩ .

١٣ ــ ابن عابدين الشامي . رد المحتار ، ١ : ٧٠ .

١٤ ــ السابق نفسه .

١٥ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

١٦ ــ السابق نفسه . وابن الهمام ، السابق ص ٣٥١ .

١٧ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

١٨ ــ السابق نفسه .

١٩ ــ عقد الجيد ص ٣٨ ــ ٣٩ . وحجة الله البالغة ١ : ١٥٥ . تاج الدين بن السبكي . جمع الجوامع ٢ : ٣٩٣ .

٢٠ ــ ابن الهمام ، السابق ص ٥٤٩ .

٢١ ــ ابن عابدين الشامي . السابق ١ : ٧٠ .

٢٢ ــ المفتي محمد شافع . « في الافتاء بمذهب الغير » جواهر الفقه ١ : ١٥٨ .

٢٣ ــ صبحي محمصاني . فلسفة التشريع في الإسلام ، ص ٧٧ .

٢٤ ــ شاه ولي الله . أنفاس العارفين ص ٤ .

٢٥ ــ ابن عابدين الشامي . شفاء العليل ١ : ١٦١ . ويطلق مصطلح « المتقدّمون » على فقهاء القرون الثلاثة الأولى ، أما من بعد ذلك من الفقهاء ابتداء من القرن الرابع فيعرفون بـ « المتأخرين » .

٢٦ ــ السابق ١ : ١٦٣ .

٢٧ ــ أشرف علي الثانوي . الحيلة الناجزة ص ٦٨ .

٢٨ ــ ابن عابدين الشامي . السابق ، فصل « الاستئجار على التلاوة » ١ : ١٦٨ .

٢٩ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٦٦ ــ ٧٢ .

٣٠ ــ شاه ولي الله السابق ص ٢٦ .

٣١ ــ عقد الجيد ص ٣٨ . وانظر أيضا : حجة الله البالغة ١ : ١٥٥ .

٣٢ ــ الشعراني السابق ص ٣٩ .

٣٣ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق نفسه .

٣٤ ــ شاه ولي الله . تفهيمات ، ٢ : ٢٠٢ .

٣٥ ــ عقد الجيد ص ٩٣ .

٣٦ ــ مظهر بقاء . السابق ص ٤٧٩ ــ ٤٨٣ . « قال الإمام صلاح علائي : والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في آحاد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهب إمامه الذي يقلد مذهبه إذا لم يكن ذلك على وجه التتبع للرخص . (تحرير مع شرحه ، ٣ : ٣٥١) .

٣٧ ــ شاه ولي الله . إزالة الخفاء ، ص ١٣٤ . قال (عليه الصلاة والسلام) : « إن الدين يسر ، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة » (رواه البخاري) . وانظر أيضا : عقد الجيد ص ٦٤ .

٣٨ ــ شاه ولي الله . المصفّى ١ : ١١ . الإنصاف ص ٦٥ . يقول شاه صاحب : « اجتهاد در هر عصر فرض بالكفاية است » .

٣٩ ــ القرآن (٢٢ : ٧٨) : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

٤٠ ــ أشرف علي الثانوي . السابق : ٣٣ .

٤١ ــ 41. Khalifa Abd al-Hakim, Islamic Ideology, p. 5

٤٢ ــ القرآن (٧ : ١٥٧) .

٤٣ ــ السابق (٢ : ١٠٤) [لم أجد علاقة بين القضية التي بينها والآية التي ذكر رقمها . ولعل هناك خطأ في الأرقام . ويمكن أن نستشهد على القضية المعروضة بآيات كثيرة ، منها (١٦: ٦٤) المترجم]

٤٤ ــ نقل ابن عابدين الشامي قول الفقيه الشهير القاهستاني (ت ٣٥٣ هـ) في « شفاء العليل ٣ : ٥١٠) .

٤٥ ــ الشيخ أحمد بن تيمية ، فتاوي ابن تيمية ٢ : ٢٤٠ ــ ٢٤١ .

٤٦ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٣٧ ــ ٣٨ .

٤٧ ــ السابق ، ص ١٠١ ــ ١٠٢ . ذكر أشرف علي ، بعد أن نقل نصوصاً من « الدر المختار » ، أنه حاول الحصول على « الفتاوي » الصحيحة والمفصلة من فقهاء المالكية في « المدينة المنورة » حين قدم اقتراحاً بالطلاق في مسألة « مفقود الخبر » ، وقد أعد ــ بالتشاور مع علماء الأحناف في الهند وفقهاء المالكية في المدينة ــ قوانين الزواج والحكم الخاص بالزوج المفقود .

٤٨ ــ السابق ص ١٠٠ .

٤٩ ــ أبو الأعلى مودودي ، حقوق الزوجين ص ١٣٢ ــ ١٣٣ .

٥٠ ــ ابن عابدين الشامي ــ رسالة عقود رسم المفتي ، ص ٥٠ .

٥١ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٧٣ .

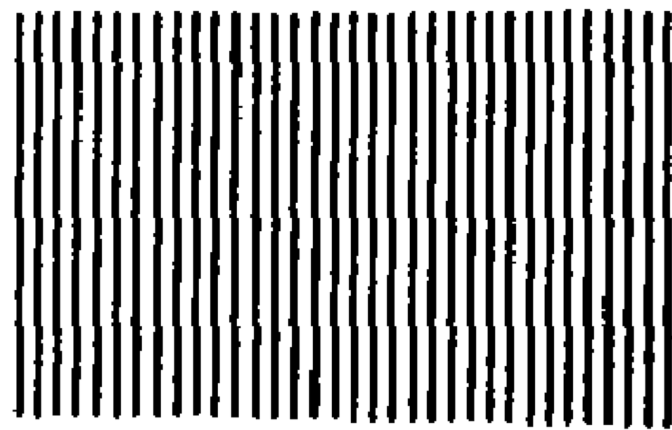
٥٢ ــ في حالة وجود « المحاكم الشرعية » كما هو الحال في دولة سيلان (سريلانكا) العلمانية ، لا حاجة للأخذ بمبدأ « جماعة المسلمين العدول » .

٥٣ ــ أشرف علي الثانوي . السابق ص ٦٤ .

٥٤ ــ ابن عابدين الشامي . السابق ص ٤٦ .

٥٥ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٦ ــ ٣٢ .

٥٦ ــ أبو زكريا محيي الدين النووي . شرح المهذّب ، ص ٥٥ . وانظر أيضا : مظهر بقاء ، السابق ص ٢٧٩ ــ ٢٨٢ .



أبحاث

رأي في تكوين المجتهد

في عصرنا هذا

مجلس شورى المجتهدين*

د . محمد فاضل الجمالي

كلية الآداب ــ الجامعة التونسية

مقدمة

ان العديد من المفكرين المسلمين اليوم يتطلعون إلى الاجتهاد كعامل مهمّ من عوامل النهضة والقوة والتجديد في حياة المسلمين المعاصرة . فما هو الاجتهاد ؟ الاجتهاد مثل الجهاد مشتق من « الجُهْد » وهو يعني بذل الجهد المضني في سبيل اكتشاف الأحكام المبنية على الحقّ والحقيقة مسترشداً بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والقياس والإجماع . ثم العمل على نشر الحق والحقيقة بين الناس والدعوة إلى تطبيقهما على الحياة .

لم ترد لفظة « مجتهد » في القرآن الكريم بل وردت كلمات مثل :

« **الراسخون في العلم** » في قوله تعالى ﴿ .. وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا ﴾ (آل عمران ٧)

« **والذين يستنبطونه** » في قوله تعالى ﴿ **لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ (النساء ٨٣)

« **أهل الذكر** » في قوله تعالى ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (الانبياء ٧)

« **خبير** » في قوله تعالى ﴿ **ولا ينبئك مثل خبير** ﴾ (فاطر ١٤)

« **العلماء** » في قوله تعالى : ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ (فاطر ٢٨)

هذا وفي الحديث الشريف : « **إن الله تعالى** يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة **من يجدّد** لها أمر دينها » .

* بحث مقدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي ، قسنطينة (الجزائر) ، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م .

فالمجتهد اذن هو المجاهد في سبيل الله الذي يحاول جهده أن يحقق الصفات والمؤهلات التي تتضمنها الآيات الكريمة والحديث الشريف . والمجتهد إنسان سريّ ذكيّ يجمع بين **التقوى والعلم والحكمة والشجاعة** . ثم إنه يمتاز باللطف وحسن القيادة . إنه طود شامخ يشار إليه بالبنان ويرجى منه الخير لبني الانسان .

دور المجتهد في التاريخ الإسلامي :

لقد وهب الله تعالى المسلمين في تاريخهم وفي شتى اقطارهم من المجتهدين من أصبحوا من مفاخر العلم والتقوى في تاريخ الحضارة الإسلامية . فقد كان لهم الفضل في توجيه المسلمين إلى العمل بتعاليم دينهم الحنيف كما أنهم أثروا الفكر الديني الإسلامي بنتاج بحوثهم واستنباطهم .

وللعديد من المجتهدين الفضل في الدفاع عن حوزة الإسلام بدعوتهم المسلمين إلى الجهاد ضد غزو المعتدين كما فعل المجتهدون في العراق حين أعلنوا الجهاد ضدّ الغزو البريطاني للعراق في الحرب العالمية الأولى وحضروا ساحات القتال . ثم انهم الهبوا الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ضد الاحتلال البريطاني تلك الثورة التي أدّت إلى تأسيس الحكم الوطني في العراق . وما يقال عن المجتهدين في العراق يصدق على ما قام به الإمام عبدالحميد بن باديس ورفيقه العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي (رضي الله عنهما) إذ كان لهما الفضل الأول في اذكاء العاطفة الإسلامية في نفوس المجاهدين الأحرار الذين حرروا الجزائر من الاستعمار .

أجل إن للعلماء المجتهدين الدور الإيجابي البارز في حمل رسالة الإسلام ومقارعة الالحاد والفساد والاستعمار .

وما ضعف المسلمون وما استكانوا إلا حين ضعف المجتهدون في العالم الإسلامي : حين استبدت السلطات الحاكمة وحجرت الأفكار وبدأ التناحر والتعصب والتمذهب بين فئات المسلمين . فبعد أن كان الاجتهاد موضع التقدير والاجلال من قبل المسلمين عموماً شعوباً وحكاماً مرّت عصور اضطهد فيها المجتهد أو عذّب أو استشهد . وذلك حين اصطدم رأيه بمصالح الفئة الحاكمة المستبدة . ولكن هذه حوادث نادرة في التاريخ الإسلامي ولله الحمد .

نقاط القوة والضعف في تكون المجتهد على النهج القديم :

إن للاجتهاد في العالم الإسلامي مزاياه العالية من حيث التكوين العلمي والخلقي والروحي . فقد كان طالب العلم لاجل أن يبلغ منزلة الاجتهاد يطوي الليل والنهار في درسه وابحاثه وعبادته . كما كان يقوم بتدريس من هم دونه في المنزلة العلمية . كل ذلك في سبيل الله وحبّاً في اكتشاف الحقيقة والاستزادة من العلم والمعرفة . وكان يتحلى بالزهد والقناعة في المعاش . فلا تطغى عليه

اطماع المادة أو الجاه أو المنصب .

وكانت الدراسة المستمرة والبحث الدائب مقرونة بالتدريس تضمن لطالب العلم التعمق والاتقان في العلم والتعليم . وكان الدرس والتدريس يجريان في جو هادىء حرّ لا يعكر صفوهما امتحان آخر السّنة ولا الشهادات المدرسية . فالدرس يجري بلا الحاح ولا استعجال ومواعيد الدراسة تعين حسب الاتفاق والاقتضاء بين الاستاذ وطلابه . علام الاستعجال والعمر كله درس وتدريس بلا انقطاع ؟

ومن مزايا الاجتهاد أنه « افرادي » يؤسّس على الاستقلال الفكري والاستنباط للمجتهد الفرد . فالمجتهد يكوّن رأيه بعد الدرس والتأمل العميقين ثم يجهر برأيه بكل جرأة وحرّية مهما اختلف رأيه مع آراء غيره من المجتهدين . ولما كانت مجموعة العلوم والمعارف القديمة محدودة فقد كان في وسع طالب العلم ان يكون موسوعياً إذا استطاع ورغب في ذلك فإلى جانب اختصاصه في العلوم الدينية كان يمكنه الغوص في الفلسفة أو التاريخ أو الأدب أو الرياضيات مثلاً .

ولما دبّ الضعف والانحلال في المجتمعات الإسلامية اغلقت أبواب الفكر والعقول في وجه ما يدعي بالعلوم الدنيوية واقتصر الاجتهاد على العلوم الدينية . واصبحت الحياة الفكرية الإسلامية راكدة تقريباً بينما سار الغرب في حقول العلوم المضبوطة والاكتشافات الجغرافية بخطى حثيثة . ولم يعد المسلمون يعنون بما يجري في الغرب من تقدم واستعداد الأمر الذي أدّى إلى استيلاء الغرب على معظم أقطار العالم الإسلامي نتيجة لما انتشر في العالم الإسلامي من انقسامات وما سادها من استبداد وعدم استعداد .

وفي عصور التخلف هذه منى البعض من العلماء المجتهدين بالعزلة والانكباب على الدرس والعبادة على الأكثر فلم يتصلوا اتصالاً كافياً بالشعوب ولا بالحياة المعاصرة داخل العالم الإسلامي وخارجه ليطلعوا على مشاكل الإنسان المسلم وما يعانيه من مشاكل عقائدية واخلاقية واقتصادية واجتماعية . وما يحيط به من أخطار خارجية . انتشر في العديد من الأقطار الإسلامية الاستبداد والفساد في نظم الحكم وانفصال بين الدين والدولة . وبين الشباب والإيمان (كنتيجة للثقافة العلمانية) وحصل تساؤل وتضارب بين ما يدعو إليه علماء الدين وبين التطبيق الواقعي في حياة الناس عامة . والكثيرون يعيشون هذا التناقض في عصرنا هذا .

حاجتنا إلى اجتهاد جديد :

قبل الحديث عن تكوين المجتهد المطلوب للعصر الجديد يجدر بنا ان نستعرض المبادىء الاساسية التي تقودنا في حياتنا الإسلامية الجديدة والتي لابد من أخذها بعين الاعتبار في تكوين المجتهد الجديد :

(١) إن الدين الإسلامي وهو دين الله الخالد دين شمولي يتناول حياة الانسان (كفرد وكجماعة) من كل جوانبها . إنه دين يربط الحياة الدنيا بالآخرة . إنه يدعو إلى الآخرة ولكنه لا يهمل الدنيا ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا** ﴾ (القصص ٧٧) ولذلك فهو لا يقتصر على العقائد والعبادات بل يشمل ايضاً حياة الانسان الصحية والعائلية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والابداعية والاخلاقية والوطنية والدولية الخ . فالمطلوب من المجتهدين أن يرشدوا ويوجّهوا الانسان المسلم في شؤون حياته كلها .

(٢) إن الدين الإسلامي وهو دين الله الخالد جاء لبني الانسان في كل مكان وتعاليمه المتضمنة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة صالحة لكل الازمان . ولكن تطبيقها على الحياة والظروف والأزمنة والأمكنة المتغيرة والمتطورة تتطلب تطويراً في التطبيق . **التعاليم الدينية ثابتة** ولكن الظروف الكونية والحياتية دائمة التغير ولاسيما بعد تطبيق الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة على حياة الانسان المعاصر . ولذلك فيصبح لزاماً على المجتهد ان يلم بالعوامل التي تؤدي إلى تغيير الظروف ويقدر نتائجها فيصدر أحكاماً تلائم الموقف الجديد .

(٣) لما كانت كل العلوم وكل الاكتشافات والمخترعات تدل على عظمة الخالق وهي من نعم الله التي لا تحصى على الانسان فإنها تدعم في نفس الانسان المؤمن إيمانه بالله تعالى والاعتراف بكل تواضع وخشوع بعلم الله وقدرته وإرادته فكل العلوم وكل المخترعات لها في نظرنا صفة دينيّة فهي قد تصبح من علوم العقائد حقاً إذا ما احسن توجيهها دينياً . ولذلك فلا يصح في نظرنا تقسيم العلوم إلى علوم دينية وعلوم دنيوية فالعلوم كلها دينية . والتقنيات كلها دينية . وآيات الله سبحانه وتعالى تتجلى في علوم الدين والدنيا على السواء . ألم يقل سبحانه وتعالى ﴿ **سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ (فصلت ٥٣) إذن فالعالم الديني مؤهل لأن يدرس علوم الدنيا والدين على السواء ، كما أن العالمين بعلوم الدنيا في وسعهم ان يدرسوا العلوم الدينية . كل العلوم وكل الفنون والمخترعات هي منح إلٰهية للانسان فهي دينية .

(٤) لما كانت البحوث العلمية والتطبيقية قد بلغت درجة عالية من الضبط والدقة والتوسع والتفرع لم يعد في وسع أي إنسان مهما بلغ من الذكاء وسعة الاستيعاب ان يلمّ باكثر من فرع من العلوم . ولذلك فاعداد المجتهد يتطلب دراسة عامة واسعة في العلوم لرؤية الكلّ ثم الشروع في التخصص . ولما كانت مرحلة التخصص هي مرحلة الإعداد للاجتهاد يترتب على ذلك تعدّد المجتهدين الاخصائيين في شتى العلوم الدينية والدنيوية . ويستحسن ان يقرن المجتهد في العلوم الدينية اجتهاده باختصاص آخر كالرّياضيات أو النبات او التاريخ إلى غير ذلك أو بمهنة كالطب أو الفلاحة أو

الاقتصاد إلى غير ذلك .

(٥) لما كان الإسلام يدعو المسلم إلى طلب العلم « ولو بالصين » ويعتبر « الحكمة ضالة المؤمن التقطها أنّى وجدها » يترتب على طالب الاجتهاد أن يكون متفتحاً على العالم ولاسيما فيما يتعلق باختصاصه في العلوم الدينية أو العلوم الدقيقة : فيتعرف على النشاط الذي يمارسه ابناء سائر الأقطار الإسلامية . وهذا يتطلب اتقان لغات أجنبية واحدة على الأقل إلى جانب اتقان العربية .

(٦) من المستحسن جداً في نظرنا أن يكون طالب الاجتهاد ممن زاولوا (أو يزاولون) ناحية من نواحي الحياة العملية التي تتصل بشؤون كسب المعاش : كاشتغال في معمل أو اشتغال في حقل كما فعل الإمام علي ابن ابي طالب أو اشتغال في متجر كما فعل الإمام ابو حنيفة . فالمفروض في المجتهد أن تكون له خبرة مباشرة بالحياة العامة مطلعاً على مشاكل الحياة وسلوك الانسان يفكر في سبيل تعديل هذا السلوك ان كان معوجاً ويشجعه ان كان مستقيماً . فالمجتهد ينبغي أن يكون رجل دنيا ودين في الوقت ذاته .

(٧) المفروض في المجتهد أن يكون ملمّاً بأحوال أمته وما تحويه من امكانات عظيمة ينبغي أن تستثمر وتوجه نحو الخير من جهة وما تعاني منه من جهل وتخلف وفساد واستبداد من الجهة الأخرى وذلك يتطلب من ابناء الشعب تفهماً جديداً لحقائق الدين الحنيف وتعاليم القرآن الكريم والسّنة الشريفة . فالقرآن والسنة يدعوان المسلمين إلى **الوحدة** وإلى **القوة** وإلى **العلم** وإلى العمل الصالح مع التحلّي بروح الاخاء والعدل والانصاف والرحمة . والمهمة التي يتعهدها المجتهد هي حمل المسلمين على أن يعيشوا دينهم فعلاً وتطبيقاً . وأداء هذه المهمة يتطلب الإلمام بقواعد التربية .

(٨) وإلى جانب معرفة المجتهد باحوال أمته يجدر به أن يتعرف على مواطن القوة والضعف في المدنيّات الأخرى فمدنية الغرب مثلاً فيها من عناصر القوة في الأسلوب العلمي وفي الاختراع ما ينبغي الحصول عليه والعمل به . ولكن العلم والاختراع وما حققاه في الغرب من انجازات في حقول غزو الفضاء وتفجير الذرة والعقول الالكترونية والأوتومية في الصناعة والهندسة البيولوجية وما تشمل عليه من تلاعب بالوراثيات (الجينات) وطفل الانبوب الزجاجي وزرع الاعضاء في جسم الانسان وتعريف الموت والحياة كل هذه الانجازات العلمية خلقت للإنسان المعاصر مشاكل واخطار اجتماعية إلى جانب المنافع الممكنة . وعلماء الدّين والاخلاق والتشريع في الغرب لم يتوصلوا بعد إلى حلول ناجعة للعديد من المشاكل والاخطار المحدقة بالانسانية وهي تتطلب من المجتهد المسلم في عصرنا هذا أن يكون مطلعاً بصورة مباشرة على المسائل هذه والمشاكل التي تنجم عنها ليجد الحلول الإسلامية الناجعة لها .

(٩) نظراً لتعقد الحياة العصرية وتنوع المشاكل واتساع العلوم وتطبيقاتها على الحياة اصبح من الضروري أن يتخصص المجتهد في حقل واحد من حقول المعرفة . وان يتنوع المجتهدون وفق الاختصاص وان يصبح الاجتهاد عملاً تعاونياً بعد أن كان فردياً . وأن تؤسس مجالس اجتهاد يحضرها مجتهدون من شتى الاختصاصات فلم يعد في وسع المجتهد الواحد أن يلم بكل علوم الدنيا والدين يجد الحلول لكل مشاكل الانسان في هذا الزمان .

(١٠) نستخلص من كل ما مر اعلاه أن العالم الإسلامي اليوم هو في أمس الحاجة إلى قيادة دينية حكيمة قيادة تتصف بالتقوى والعلم (علوم الدنيا والدين) والحكمة والشجاعة في الافصاح عن الرأي والقدوة الصالحة . وهذا بعض ما يجب ان يحسب له الحساب في تكوين المجتهد في عصرنا .

المقترحات :

أ ــ تكوين المجتهدين :

ان بروز المجتهدين المجددين العظام نادر في التاريخ وهو منحة إلهية ولاشك . فقد كان المجتهد في ما مضى يبزغ في بيئته بصورة طبيعية تلقائية من دون أي تخطيط أو قصد من قبل المجتمع الذي ينبت فيه . وكان الاجتهاد مقتصراً على العلوم الدينية غالباً . أما اليوم وقد اشتدت الحاجة إلى العدد الوافر من المجتهدين على اتساع العالم الإسلامي فنحن ندعو إلى تشجيع بروز المجتهدين باعداد كافية كما ندعو إلى الاجتهاد في علوم الدنيا والدين على السّواء . وها نحن فيما يلي نشير إلى بعض الأسس المقترحة لتكوين المجتهد :

(١) أن يكون قد نشأ على الإيمان والتقوى .

(٢) أن يكون قد نشأ على حبّ العلم والتواضع أمام الحق والحقيقة فلا يخضع لمؤثرات ذاتية أو خارجية تزيغه عن الحق والحقيقة .

(٣) أن يتحلّى بالصبر فلا يكون سريع الهياج والانفعال ولاسيما إزاء غير المسلمين أو الذين يختلفون معه في الرأي .

(٤) أن يكون داعياً وعاملاً لوحدة المسلمين رافضاً التمذهب والتعصب اللذين يسببان الانشطار بين المسلمين .

(٥) أن يكون قد درس واحداً من العلوم المضبوطة (دراسة معمقة) على الأقل إذا كان إجتهاده في علوم الدين وأن يدرس العلوم الدينية إذا كان اجتهاده في العلوم الدنيوية . ونقترح أن يكون درس الصحة مطلوباً من الجميع .

(٦) أن يتقن لغة أجنبية واحدة على الأقل إلى جانب اتقانه العربية .

(٧) أن يكون قد مارس (أو يمارس) خدمة عملية في الحياة كعامل أو زارع أو تاجر أو محام إلى غير ذلك .

(٨) أن يكون اجتماعياً ذا شخصية جذابة وعاطفة انسانية رحيمة يحسن ممارسة التعاون مع الاخرين في التنظيم والقيادة .

(٩) أن يكون شجاعاً في دفاعه عن الحق والاصداع برأيه .

(١٠) أن يكون مفكراً واقعياً في حياته حكيماً في تصرفاته صادقاً في وعوده ومواعيده وتحمل مسؤولياته .

ب ـــ مجمع المجتهدين :

نقترح انشاء مجمع علمي رفيع المستوى يدعى « مجمع المجتهدين » ينتمي إليه البارزون الممتازون من خريجي الجامعات ممن عرفوا بصدق العقيدة وتقوى الله . ويرغبون في تكريس أوقاتهم كلّها أو جلّها لخدمة الشريعة الإسلامية . أشخاص ليست لديهم أطماع مادية أو سياسية ويعتبرون انتماءهم لهذا المجمع أسمى ما يطمحون إليه في هذه الحياة .

الحدّ الأدنى للمستوى العلمي المطلوب للانتماء لهذا المجمع هو « دكتوراه الدولة » أو ما يعادلها أو البروز في العبقرية والانتاج بدرجة لا تقل إن لم تَفُقْ حملة دكتوراه الدولة . ان الانتماء بهذا المجمع يكون مدى الحياة البحث العلمي والانتاج الفكري فيه حرّ ومستمر . تهيأ للعضو فيه الوسائل والفرص للدرس والبحث والسفر في سبل الاتصال بمراكز البحث والتحري في العالم ، وتجلب الكتب والوثائق والوسائل الآلية التي يتطلبها الباحث .

البحث (والدرس والتدريس) في المجمع لا يقيد بزمن فهو مستمر وللمجتهد أن ينظم أوقات درسه وتدريسه كما ينظم اللقاءات مع زملائه أو طلابه حسب مواعيد متفق عليها بكل حرية . فالدرس والتدريس في المجمع حرّان فلا امتحانات ولا شهادات . درس وبحث وانتاج حرّ . المجتهدون يحاضرون وينشرون في حقول اختصاصاتهم المنوعة فيحققون الإشعاع الفكري والدّيني للعالم الإسلامي كله ، إن عالمنا الإسلامي لفي أمسّ الحاجة اليوم إلى العديد من « مجامع المجتهدين » في شتى أنحاء المعمورة . ومتى تعددت هذه المجامع في شتى انحاء العالم الإسلامي فيمكن اذ ذاك التعاون فيما بينها وتبادل الزيارات فيما بين اعضائها .

(ج) مجلس شورى المجتهدين

لم يعد الاجتهاد الفردي في نظرنا كافياً لمجابهة قضايا العصر التي يعيشها العالم الإسلامي بل لابدّ من شورى بين ذوي الرأي من المجتهدين . فالله سبحانه خاطب نبينا (عليه الصلاة والسلام) بقوله ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ (آل عمران ١٥٩) كما قال تعالى في وصف المؤمنين ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ (الشورى ٣٨) فالشورى ينبغي أن تمارس في كل نواحي الحياة الإسلامية بما في ذلك الشؤون العلمية والدينية ـــ ولذلك فنحن نفترح تأسيس مجلس شورى إسلامي يضم أبرز المجتهدين في فروع الحياة المختلفة .

نذكر على سبيل المثال لا الحصر الاختصاصات التالية :

المجتهدون في العلوم الدينية .

المجتهدون في الاقتصاد والسياسة والادارة .

المجتهدون في الشؤون الدولية والدفاعية .

المجتهدون في التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع .

المجتهدون في علوم الحياة والطبّ وعلم البيئة .

المجتهدون في الرياضيات والفلك والهندسة .

المجتهدون في الفيزياء والكيمياء وطبقات الأرض الزراعة والصناعة والتجارة .

إن مجلساً كهذا يضم ابرز العلماء المجتهدين في العالم الإسلامي يكون بمثابة الدماغ المفكر والموجّه لحياة المسلمين . إن العالم الإسلامي في أمس الحاجة اليوم إلى توحيد الفكر وتوحيد الاتجاه والسير إلى الإمام بشكل حيّ حركيّ نام ونرجو ان تصبح لغة المجتهدين (أفكارهم وافعالهم) منسجمة مع روح العصر وتطلباته بحيث تنتهي القطيعة وتزول الفجوة بين حملة العلوم الدينية وحملة العلوم الدنيوية **فالكل يصبحون علماء دنيا ودين في الوقت ذاته** .

ونحن مع ابداء اجلالنا وتعظيمنا للأئمة المجتهدين من السّلف رضي الله عنهم جميعاً وجزاهم أجزل الجزاء على ما أسدوه من خدمات للدّين كانت تلائم عصورهم . فإنا ندعو اليوم إلى تكوين جديد للمجتهدين تكوين يواكب متطلبات العصر الثقيلة . نحن في أمسّ الحاجة إلى مجتهدين يشخصون الداء ويصفون الدواء للمجتمع الإسلامي من جهة ويخططون ويرشدون لتحقيق مجتمع إسلامي جديد قويّ يتسلح بالإيمان والفضيلة وعلوم الدنيا والدّين والعمل الصالح من الجهة الأخرى وأختم تالياً البيتين المشهورين :

لسنا وان أحسابنا كرمت
يوماً على الآباء نتكل
نبني كما كانت أوائلنا تبني
ونفعل مثل ما فعلوا

من المراجع :

(١) القرآن الكريم
(٢) الجمالي ، محمد فاضل : نحو تربية مؤمنة
(٣) الجمالي ، محمد فاضل : دعوة إلى الإسلام
(٤) الجمالي ، محمد فاضل : نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي .
(٥) المودودي ، ابو الاعلا : موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه
(٦) عثمان ، فتحي : الفكر الإسلامي والتطور
(٧) د . عروة ، أحمد (ترجمة عن الفرنسية الدكتور عثمان أمين) الإسلام في مفترق الطرق .
(٨) لجنة من الاساتذة (تونسيون) : الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي

أبحاث

إعادة بناء التصور الديني

للصراع العربي ــ الإسرائيلي

د . محمد رضا محرم

الأستاذ بكلية الهندسة ــ جامعة الأزهر ــ القاهرة

شاء البعض أم أبى ، اعترف بذلك أم أنكره ، أحسن الفهم أم أساء ، فإن الصراع العربي ــ الإسرائيلي هو المحور الرئيسي الذي تتحدد على أساس منه مواقف كافة القوى السياسية والاجتماعية والفكرية في الوطن العربي . كما أن معايير تقويم الممارسات اليومية لهذه القوى إنما هي نبت هذا الصراع . يستوي في ذلك أولئك الذين يرون الصلح مع إسرائيل وهماً مدمراً ، أو أولئك الذين استغرقهم هذا الوهم فأدمنوه واستسلموا له .

ومما لاشك فيه أن القوى السياسية المختلفة في الوطن العربي تتفاوت في تشخيصها لهذا الصراع ، وتحديد طبيعته ، وتحديد هوية العدو ، بقدر تفاوت منطلقاتها الأيديولوجية ، وكذلك تفاوت مناهجها الفكرية .

فالبعض يرى في هذا الصراع جوهراً اقتصادياً يضع حركة التحرر العربي في مواجهة الامبريالية . بينما يراه البعض الآخر في ثوب قومي يضع حركة القومية العربية (بمضمون تقدمي عادة) في مواجهة استعمار استيطاني صهيوني غاصب مؤيد من قبل الاستعمار العالمي عادة . هذا في حين يستهوي البعض الثالث أن يكون لهذا الصراع نكهة دينية فيتصوره حرباً مقدسة بين الإسلام وبين اليهودية . وفي كل حالة من هذه الحالات الثلاث فإن العدو المباشر (والمتمثل في إسرائيل) تتم صباغته بلون مختلف ، ويجري تغليفه بغلاف متميز ، بل

وقد ينتهي الأمر بتقديمه إلى الجماهير **العربية ــ المسلمة** في طبعة مغايرة . فهذا العدو (الواحد) هو لدى البعض الأول بمثابة الامبريالية الصغرى الخادمة (أو التابعة) للإمبريالية العالمية ، بينما هو عند البعض الثاني ذلك الاستعمار الاستيطاني الذي تم زرعه بمعرفة الاستعمار ومعونته لتكريس تجزئة الأمة العربية والحيلولة دون توحدها ، ثم إنه بؤرة تجميع ليهود العالم يتركز فيها الكيد للإسلام (وللمجتمعات المسلمة) ويبلغ أشده عند ذلك البعض الثالث .

وقد أثبتت التجربة اليومية ، كما أكدت المعاناة الطويلة التي عاشها عالمنا العربي منذ بدأ العمل مع نهايات القرن التاسع عشر لتجسيد المشروع الصهيوني في شكل الدولة الإسرائيلية ، أن تصوراً واحداً من هذه التصورات منفرداً قد يكون على قدر من الصواب ولكنه لا يملك الصواب كله . وقد لا يجانب الإنسان الدقة إن هو قطع بأن يقين العرب جميعهم الآن ، وبغض النظر عن منطلقاتهم الفكرية المبدئية المتباينة ، **أن جبهة العداء لإسرائيل في عالمنا العربي أوسع بكثير من جبهة العداء للاستعمار** ، سواء نظرنا إليه في صورته التقليدية التي يصر البعض منا نحن العرب أن يعتمدها وأن يتصرف على أساسها ، أو نظرنا إليه في أشكاله المعاصرة ذات الأبعاد والمخاطر الاقتصادية ــ السياسية ، أي الإمبريالية ، والتي يرى عرب كثيرون ، ونحسبهم على قدر من الفطنة ومن حسن التقدير ومن صواب الفهم ، أنها هي الأحق بالمعاداة والأجدر بالمقاومة . وليس أدل على ذلك من أن الدول العربية جميعها ، المحافظ منها والتقدمي ، قام ويقوم وسوف يظل يقوم ، **رغم عوارض جزئية كثيرة محزنة وقد تكون مخزية** ، بدور وجهد لا ينكر في إدارة هذا الصراع ومحاولة حسمه لمصلحة الحق العربي . وأحسب أن الصواب لا يجانب الإنسان أيضاً إن هو أكد أن سعة الجبهة المعادية للمشروع الصهيوني وللوجود الإسرائيلي إنما تنشأ أساساً عن بعض الإضافات التي يقدمها التناول الديني لهذا الصراع . وليس يقلل من قيمة هذه الإضافات ذلك القدر الكبير من الخلط والتشوش وعدم الوضوح الذي يكتنف ذلك التناول الديني للمسألة لدى الكثيرين ، بالاضافة إلى النقص وإلى الطابع التجزيئي في التناول والذي يشتركون فيه مع أنصار القولبة الاقتصادية (الحرفية) للمشكلة العربية ــ الإسرائيلية ، أو مع مريدي الشوفينية القومية الذين يحاولون إخضاع الصراع العربي ــ الصهيوني لرؤاهم التحكمية المسبقة .

وحتى ندرك القيمة العملية لهذه الإضافات الإيجابية التي يمكن أن تقدمها التصورات الدينية لهذا الصراع المرير ، فإنه يحسن أن نلقي نظرة على ساحة ذلك الصراع خلال الأعوام القليلة الأخيرة ، والتي ظهرت نتائجها مجسمة مع نهايات السبعينيات على وجه التحديد .

فمع نهايات عام ١٩٧٩ ، وبعد نضال مرير طال أمده ، تمكنت الشعوب الإيرانية ، تحت راية توحد إسلامية الصبغة ، أن تنهي إلى غير رجعة عصر آخر الشاهنشاهات غير العظام !. وليس مجالنا هنا بالطبع أن نناقش صحة الشعار الذي رفعته قيادة الثورة التي أرادتها إسلامية من عدم صحته (وإن كنت أنا شخصياً أراه صحيحاً رغم متاعب الثورة وأزماتها بل وأخطائها الفادحة ، خاصة ما يتعلق منها بمعاداة الجيران العرب ومحاربتهم) . ولكن الذي يعنيني هو ذلك الموقف العملي الذي اتخذته هذه الثورة العظيمة من القضية الفلسطينية والذي تمثل في إنكارها إقرار إيران بشرعية وجود إسرائيل ، ومنع البترول عنها ، واعترافها بمنظمة التحرير الفلسطينية ، وإعلان نفسها قوة مواجهة في أتون ذلك الصراع العربي — الصهيوني . وقد جاءت المواقف العملية تلك للثورة الإيرانية إضافات إيجابية للجانب العربي ، في الوقت الخطير الذي وقع فيه الطرح الأكبر للقوة المصرية العربية من رصيد ذلك الجانب . هذه الإضافات الإسلامية المنطلق ، والدينية الطابع ، قد أكدت أن التصور الديني للصراع العربي — الإسرائيلي يمكن أن يقدم الكثير لتطوير ذلك الصراع آنياً ، ثم حسمه مستقبلاً .

ومرة أخرى ، عندما بدت في الأفق احتمالات تصالح مصري — إسرائيلي ، وعندما تجسدت هذه الاحتمالات واقعاً تعاقدياً بين حكومتي مصر وإسرائيل بمباركة أمريكية ، وعلى أسس مرفوضة من كثيرين ، أو مشكوك فيها لدى من هم أكثر ، فقد تأكد أن التصورات الدينية للصراع يمكن أن تنهض بدور عظيم في تكييف هذا الصراع وفي إدارته . كما تبين أن القوى ذات المنطلقات الدينية ، محافظة كانت أو مستنيرة ، **هي الأقدر على الفعل والمقاومة ، خاصة مع غياب الديموقراطية الحقيقية الذي يوشك أن يكون سمة عامة في الحياة السياسية العربية** . فبينما كان ممكناً ، وبقدر من السهولة ملحوظ ، خاصة في أعقاب مفاجأة الاقتراب من العدو بالمصالحة ، أن يجري تقييد حركة كافة القوى والتيارات السياسية غير الدينية ، وشل فعاليتها ، وحرمانها من فرص التفاعل الفكري مع الجماهير ، وتشويه أية ممارسات اعتراضية تقوم بها عن طريق تكثيف الدعاية الحكومية **المترخصة** ضدها ، فقد ثبت يقيناً أن التيارات المعترضة ذات المنطلق الديني ظلت قادرة على الحركة ، وعلى الفعل ، وعلى التأثير ، رغم كل المعوقات ، ومهما كانت لا منطقية الإجراءات التي تم اتخاذها للمصادرة على حق الرأي الآخر في الوصول إلى جماهير شعبنا العربي ، في مواقع كثيرة على الأرض العربية ، خاصة إلى القطاع المصري من هذا الشعب العربي . وحتى في إطار التوظيف

والتوظيف المضاد للمعطيات الدينية التي حاول كل من فرقاء الخصومة العربية (المحدثة والعارضة والطارئة) أن يستخدمها للدفاع عن مواقفه أو لتبرير توجهاته ، وبغض النظر

عمن كسب وعمن خسر ، وهو الأمر الذي بات الجميع يعرفونه ويرونه رأى العين ، وبغض النظر عن إمكانية أن يكون الفصل الديني ذا حدين ، فإن التجربة المأساوية تثبت أن أنصار الحق العربي الجريح المهان المهدر يمكنهم أن يجدوا في الدين (الإسلامي) مدداً وقوة ، وسنداً ودعماً ، ودرعاً وسيفاً ، ونصراً وعزة ، وإباء وشمماً ، وذلك رغم كل مشاعر السلب وقيم التدني التي قد يستنبطها الآخرون !

وقد لا يكون من قبيل المبالغة ، أو التوهم ، أن يقال أن عمليات المراجعة الفكرية المكثفة التي تقوم بها كافة التيارات الفاعلة في فكرنا العربي ، قومية كانت أو دينية أو ليبرالية أو ماركسية ، قد نشطت وتسارعت في الفترة الأخيرة . ونحسب أن مرد هذا النشاط وذاك التسارع وإن كان يعود في جانب منه إلى اشتداد أزمة الواقع الفكري العربي بعد الإخفاقات والتوقفات (وحتى الارتدادات) التي منيت بها أغلب محاولات التغيير والتقدم في عالمنا العربي ، كما يعود إلى اكتشاف كل فريق ، بل واقتناعه ، بعدم قدرته على تحمل تبعات مقاومة الانهيار أو مسئوليات إعادة البناء منفرداً ، إلا أن التراكمات الإيجابية والفعاليات العملية التي توفرت للحركات الدينية هي التي لعبت الدور الأكبر في دفع عجلة المراجعة ، والنقد ، والتقويم الذاتي ، داخل كافة التيارات الفكرية المشاركة في صناعة الرأي العام العربي ، وفي صياغة العقل العربي المعاصر . **ولعل أفضل ما أفضت إليه هذه الإيجابيات وتلك الفعاليات أنها قد ألقت الضوء الكاشف على كون الخصوصيات المحلية والإقليمية والقومية والحضارية للصراع العربي ـــ الصهيوني تمهد أرضاً عظيمة الإتساع يمكن أن تلتقي عليها كافة التيارات الفكرية وأغلب القوى السياسة الفاعلة في الواقع العربي والمتعاملة مع مشكلات الوجود العربي .**

هذا عن الفعاليات الإيجابية . أما فيما يتعلق بالجوانب السلبية فإننا لا ننكر ابتداء أن التصورات الدينية للصراع العربي ـــ الإسرائيلي تعلق بها أخلاط غير طيبة كثيرة ، مما يجعل هذه التصورات مشوبة بالغموض حيناً ، محقونة بالتناقضات أحياناً ، عصبية التصرف والسلوك في أحيان أكثر . بل والأخطر من كل هذا أن بعض الجوانب الملحقة اعتسافاً بهذه التصورات الدينية قد تقدم دعماً ـــ غير واع ـــ لمواقف العدو الصهيوني ولمنطلقاته الأيديولوجية . ومن هنا فإن الواجب يقتضي أن نعيد بناء التصور الديني للصراع العربي ـــ الإسرائيلي ، وأن نخلصه من عناصر السلب فيه ، وأن ندعم إيجابياته .

وقد يحسن أن نثبت هنا ، وقبل أن نتطرق إلى التفاصيل المتعلقة بمبحثنا عن هذا التصور الديني للصراع العربي ـــ الاسرائيلي ، أن مصطلح « التصور الديني » يقوم على اعتبارات فيها الكثير من التعميم . فالتوزع الطيفي للحركات والتيارات الإسلامية متسع

للغاية ، كما أن كثيرين ممن يتبنون المنطلقات والأدوات الدينية للتعبير عن المواقف السياسية قد لا يكونون منضوين تنظيمياً ضمن أي من هذه الحركات أو التيارات . **ولكن قد يكون القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً أنهم ينطلقون ، وفق فهم ذاتي عادة ، من نصوص دينية ، أو من معطيات تراثية ، أو حتى من مسلمات فولكلورية وجدانية** . ومن هنا فإنه يمكن تعميم صفة « التصور الديني للصراع العربي ــ الإسرائيلي » على تصورات هؤلاء جميعاً رغم ما قد يقوم بينها من تمايزات أو تفاوتات .

وكما يبدأ المشروع الصهيوني من نصوص التوراة يستقرؤها ويصطنع منها واقعاً كاذباً ، فإننا كذلك سوف نبدأ مع النصوص ، توراتية كانت أو عربية ، ثم نصعد بعد تحليلها مع التجربة والواقع ، على أمل الانتهاء إلى تقديم صياغة أو بنية (حتى ولو كانت أولية) لتصور ديني معاصر للصراع العربي ــ الإسرائيلي ، نرجو أن تكون مقبولة بمعايير العلم المعاصر من جهة ، وبمقتضى الاحتكام إلى الكليات الإسلامية من جهة ثانية . كما نتمنى أن تكون قابلة للتطوير في إطار حوار ديموقراطي إسلامي يشارك فيه العاطفون على الفكر الإسلامي وعلى الحركة الإسلامية .

أولاً : نصوص وأقاويل متشابهة

جاء في سفر التكوين في العهد القديم :

« في ذلك اليوم قطع الرب مع آبرام ــ إبراهيم ــ ميثاقاً قائلا : لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات » .

وجاء في سورة المائدة في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام مخاطباً بني إسرائيل(*) :

﴿ ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ﴾ .

وفي عام ١٩١٩ يجزم الأمير الهاشمي فيصل بن الحسين[1] وهو يخاطب القاضي الأمريكي فليكس فرانكفورتر :

« إن اليهود والعرب أبناء عم من الناحية العنصرية » .

وحتى بعض القيادات العربية المشهود لها بالحنكة السياسية ، وبحكمة القول والتصرف ، بالرغم من خلافات لابد منها في تقويم إنجازاتها وممارساتها ، قد شاركت في ترويج مثل هذه الأطروحات .

ففي عام ١٩٦٦ يعلن الأمير فيصل بن سعود (الملك فيما بعد) :

« إننا لا نكن شيئاً ضد اليهود ، لأننا أبناء عمومة في الدم[1] »

ويتحدث ملك الأردن الحسين بن طلال أكثر من مرة فيردد[1] :

« إن العرب واليهود عاشوا مراحل طويلة في التاريخ جنباً إلى جنب وفي صداقة وتعاون كأقارب وجيران » .

ونحسبها أشهر من أن توثق تلك الأقوال التي تنسب إلى الحسن الثاني ملك المغرب بخصوص تلك القرابة التي تربطنا نحن العرب باليهود ، وبخصوص العبقرية اليهودية التي يمكن أن تتكامل مع المال العربي (من دول النفط) ومع قوة العمل العربي (من دول الفقر) لإقامة الرخاء المشترك في المنطقة ! .

وفي نوفمبر/تشرين ثاني ١٩٧٧ يوجه مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل رسالة مذاعة متلفزة إلى الشعب المصري ، تمهيداً لدعوة رئيس جمهورية مصر العربية (وقتذاك) لزيارة الأرض المحتلة (وبالتحديد القدس المغتصبة) فيضمنها قوله :

« نحن وأنتم نلتقي عند أب واحد هو إبراهيم » .

ولم تذهب مجاملة بيجين هباء ، ولم تضع هدراً . فلم تمض غير شهور قلائل حتى كانت لغة الخطاب المفضلة لدى الساسة المصريين أن يسبقوا إسمه بصفة السيد ، وأن ينادونه وزمرته بالأصدقاء الأعزاء وبأبناء العم ! .

ويخطب بيجين بتاريخ ١٩٧٧/١١/٢٠ في مواجهة رئيس جمهورية مصر العربية[2] والعالم أجمعه يسمع فيقول :

« لقد ذكر الرئيس تصريح بلفور .. لا ياسيدي .. لم نطأ أي أرض أجنبية .. عدنا إلى وطننا .. إن العلاقة بين شعبنا وهذه الأرض هي علاقة أزلية ... هذه البلاد أقمنا حضارتنا فيها وفيها تنبأ أنبياؤنا » .

وأضاف الرئيس السابق لعصابة الأرجون زفاي ليومي ، والرأس المدبر واليد الفاعلة الآثمة في مذبحة دير ياسين ، في موقع آخر من خطابه سالف الذكر :

« هنا أقمنا مملكتنا . وعندما استعملت القوة ضدنا ، وعندما ابتعدنا عن أراضينا لم ننس هذه الأرض حتى ليوم واحد .. صلينا من أجلها وتشوقنا إليها .. وحين يعود الشعب بمشيئة الله إلى أرض صهيون ، حينذاك تمتلىء أفواهنا وألسنتنا بالبهجة وبالنشيد .. وبرغم كل متاعبنا فإن عودة صهيون هي التي تطلعنا إليها والتي ستأتي لابد » .

ومن باب الإحياء للتراث الحديث (!) ، وحتى يكتمل الموزايك الخرافي (أو التخريفي) الذي يصنع من أقوال الكتب المقدسة (المحرفة) ، ومن أوهام العوام ، وتورطات بعض كبار العرب أيضاً ، ثم من **تحريف آي القرآن عن مواضعه إن استدعى الأمر** ، وكذلك من وعي الصهاينة بمصالحهم ومطامعهم وتطلعاتهم ، فإننا نضيف النصين التاليين .

قال بن جوريون في مقدمة التقويم الصهيوني السنوي لعام ١٩٥١ :

« نحن لم نرث بلاداً واسعة ، ولكننا وصلنا بعد سبعين سنة إلى أولى مراحل استقلالنا في قسم من بلادنا الصغيرة » .

وقال مناحم بيجين في الكنيسيت الإسرائيلي في شهر مارس ١٩٥٢ :

« لن يكون سلام لشعب إسرائيل ، مادمنا لم نحرر وطننا بأجمعه ، **حتى لو وقعنا معاهدة الصلح** » .

ثانياً : محاور أساسية في الرؤى الدينية للصراع

الدعوة الصهيونية ، كما تبدو في أدبيات الحركة والتي تضمنت النصوص السابقة مقتطفات قليلة منها ، تبدأ من وعد موجود في كتاب العهد القديم ، وتستند إلى مزاعم تاريخية تتحدث عن الاستمرار العنصري (الحضاري والبيولوجي) لبني إسرائيل القدامى . ومن هنا تصبح العودة إلى أرض الميعاد حق وضرورة . وزعم النقاء العنصري (وانغلاق الأنساب) يجعل من اضطهاد اليهود في أوروبا متكئاً دعائياً وعنصرياً طيباً يتأكد عن طريقه حق هؤلاء (التاريخي والإنساني) في وطن قومي على أرض الأجداد !! .

وليس صواباً بالطبع أن نغفل الدوافع الاقتصادية والاستراتيجية وراء قيام دولة إسرائيل ، أو أن نغفل دور الاستعمار ثم الإمبريالية العالمية في إقامة هذا الكيان العدواني ودعم استمراره على أراض لنا مغتصبة[٤] . فكل ذلك كامن وصلب في أعماقنا الوجدانية وخلفياتنا الفكرية ومشاعرنا القومية . ولكننا نتجاوز هذه الظواهر فقط من أجل تحديد أدق وتركيز أفضل لمناقشة الرؤية (أو على وجه الدقة الرؤى) الدينية للمشكلة .

ولن أقف أيضاً لأناقش وجوه الضعف المتعلقة بالتسجيل المتأخر لكتاب العهد القديم والتناقضات والأخطاء التي يتضمنها[٥] . ولن أقف طويلاً عند جهود الأنثروبولوجيين التي تنفي عن اليهود المعاصرين أن يكونوا ساميين[٦] ، وتتحدث عن مياه بيولوجية كثيرة جرت تحت الكباري اليهودية لتختلط أنساب ، وتتغير دماء ، وتسقط خرافة الانغلاق اليهودي الديني والعنصري .

أما الذي يعنينا من النتائج التي توصل إليها علماء التاريخ ، وعلماء الحضارات القديمة (الأركيولوجي) ، وعلماء السلالات (والأنثروبولوجي) ، فهو أن انتساب اليهود المعاصرين لليهود القدامى موضع شك ، بل هو موضع تكذيب لا يدفع . **ويترتب على ذلك أن قرابة الدم بين اليهود المعاصرين وبين العرب ليست تعدو أن تكون مغالطة هي إلى الخرافة أقرب . وتصبح القرابة بين العرب وبين يهود التوراة تاريخاً يروى ويستحيل بعثه حياً من جديد .**

ومع استدعاء ما سبق أن قلنا به عن عدم وجود رؤية دينية متكاملة (محددة ومتبلورة ومطردة ومقبولة) للصراع العربي ـــ الإسرائيلي ، فإنه في إمكاننا أن نتبين أن الذين ينطلقون في تصوراتهم (أو على وجه الدقة انطباعاتهم) من منطلقات دينية قد يتحركون على واحد أو أكثر من محاور ثلاثة يلتقون فيها جميعها مع الصهيونية المعاصرة ، **رغم شكلية الخلاف بل وعدوانيته** ، إن لم يتطابقوا معها . مع التأكيد على المصادرة المبدئية لأدنى الشبهات المتعلقة بسوء القصد أو التحلل من الالتزامات الدينية أو الوطنية أو القومية أو الأخلاقية في أفعال هؤلاء أو في مقاصدهم .

* والمحور الأول في الرؤى الدينية للصراع العربي ـــ الإسرائيلي يقوم على وهم القرابة في الدم بين العرب وبين اليهود ، ويتحدث عن تجاور أمن وعن معيشة مسالمة بينهما في الماضي ، ويلوح بإمكان تكرارها في الحاضر ، استغلالاً لسماحة الإسلام ، واعتماداً على سعة صدره تجاه المخالفين في الدين . وهذا الخطأ الموضوعي الفادح الذي يغفل عن ضرورة تحديد الزمان والمكان اللذين تصبح فيهما ومعهما هذه المقولة صحيحة ، يعطي الحركة الصهيونية موافقة ساذجة على صحة منطلقاتها الغيبية ، والتاريخية ، والعنصرية ، مثلما يؤكد عن غير وعي حقها المكذوب ليس فقط في أرض فلسطين ، ولكن في دولة إسرائيل الكبرى التي تمتد فيما بين النيل والفرات .

وفي تبني هذه النظرة إقرار صريح بكون يهود العالم المعاصر مجموعة موحدة أنثروبولوجيا (سلاليا وعرقيا) ، انحدرت في نقاء مستمر ودون اختلاط من أصلاب يهود العالم القديم الذين كانوا يقيمون في منطقتنا العربية ، بما يعني دعم الأكذوبة التوراتية الكبرى التي تمثل العمود الفقري للمشروع الصهيوني .

وإدراك هذه الإشكالية يكشف لنا كيف تتطابق أوهام العوام ، والنوايا الحسنة لبعض المفكرين والقادة ، وتشدقات الفقهاء أحياناً ، مع مغالطات الأعداء **اليهود الصهاينة** ، والتي تمثلت في أغلب النصوص التي أوردت من قبل في موضع سابق من هذه الدراسة .

* ومحور آخر أساسي يتحرك عليه فريق عربي آخر (مسلم عادة) شديد العداوة لليهودية . وهذا الفريق شديد التعصب ، يكره اليهود قدامى ومحدثين . وهو أكثر تشدداً وأكثر عدوانية من الفريق الأول الذي يأخذ بأكذوبة القرابة العرقية بين اليهود وبين العرب ، ويوشك أن يكون مناقضاً لهذا الفريق الأول في الظاهر ، ولكنه في الحقيقة يظاهر الفريق الأول ويظاهر الحركة الصهيونية (عن غير وعي) .

ويستقي هذا الفريق تصوره لليهودي ولليهودية من التوصيف القرآني ليهود التوراة من بني إسرائيل الذين عاصروا الأنبياء القدامى بصفة عامة ، وموسى عليه السلام

بصفة خاصة . **ثم إنه يواصل استكمال الصورة القبيحة لهم مستقرئاً السيرة النبوية وما ورد فيها عن يهود يثرب ويهود خيبر (وغيرهم) وعن عدائهم القبيح لمحمد عليه الصلاة والسلام وللدعوة الإسلامية التي جاء بها نبياً ورسولاً وقائداً** . ويسحب هذا الفريق خبراته النقلية تلك ، ويبترها من الزمان والمكان ، ويغفل عن العناصر الموضوعية في الصراع الدائر ، ويتحدث عن مؤامرة يهودية تستهدف الإسلام هي استمرار لمؤامرات بني النضير ، وبني قريظة ، وبني قينقاع ، وغيرهم من يهود الجزيرة العربية في وقت البعثة المحمدية .

والذين ينحون هذا المنحى لا ينتسبون فقط إلى الشرائح المحافظة في الفكر الإسلامي ، والتي تقدم أكثرية الأدبيات الدينية في هذا الخصوص سواء في الكتب أو على صفحات أغلب المجلات الدينية المعروفة ، ولكنهم قد ينتسبون إلى الشريحة التي قد ترى نفسها ، أو يراها الآخرون ، أكثر استنارة ، وأسبق تقدمية . ذلك لأن الإنسان لا يعدم وجود البعض من المنتسبين إلى هذا الفريق ، والذين يرون عدم جواز التعامل مع اليهود الصهاينة المغتصبين للأرض العربية ، في فلسطين وفيما حولها ، باعتبارهم « **بني إسرائيل** » الذين وصفهم القرآن بأنهم يقتلون النبيين ، وينقضون العهد ، ويكتمون ما أنزل الله ، ويشترون بآيات الله ثمناً قليلاً .. الخ[٦] . **أي أن مطابقة تامة تقوم في فكر هؤلاء بين إسرائيل التوراة وبين إسرائيل المشروع الصهيوني — الاستعماري الذي تم إنجازه ويجري استكماله في القرن العشرين !** . وهو الأمر الذي يعني أنه في العقل الباطن لهؤلاء جميعاً تظل الصلة الحضارية والبيولوجية قائمة بين يهود موسى ، ويهود العصر المحمدي ، ويهود عصر النكبة في فلسطين المحتلة ، مما يفتح الباب أمام تطابق آخر بين أوهام العوام ، وتخبطات المتعالمين ، ومغالطات الصهيونية المعاصرة .

* أما المحور الثالث الأساسي فعليه يتحرك (بل يتخبط) عرب مسلمون **كثيرون مغيبون ، مثلما تتحرك عليه** الصهيونية المعاصرة ، ولكن بوعي يقظ . وهنا يجري خلط رهيب بين اليهودية كدين وبين الصهيونية كحركة سياسية . فالحركة الصهيونية تستغل الدوافع الدينية التي يمكن أن تكون متعصبة بطبيعتها ، وتعمد إلى تغييب الفروق الجوهرية بين الأمرين على أمل أن تستوعب القوة اليهودية في العالم كله في إطار الحركة الصهيونية . أي أن علاقة الحركة الصهيونية بالدين اليهودي هي علاقة نفعية (براجماتية) في جوهرها . وهي أي الحركة الصهيونية ، حين تعلن أن إسرائيل أرض يهود العالم جميعهم ، وحين تبحث عن تبرير توراتي لوجودها ، إنما تستغل العاطفة (إن لم تكن الغريزة) الدينية لدى الكثيرين للمشاركة في المشروع الصهيوني ، والإسهام المتحمس فيه . **كما أنها توظف أحد عناصر التوحد التي ثبتت فعاليتها على امتداد**

تواريخ الأمم ، وتجارب الاجتماع الإنساني ، وخبرات العمران البشري ، ألا وهو الدين . وهي إذ تحاول جمع أشتات متباينة من الناس (عرقياً ، وحضارياً ، وثقافياً ، ولغوياً) إنما توظف عنصر التأليف الوحيد المتاح أمامها وهو الاتحاد في الانتساب التاريخي إلى الديانة اليهودية .

والحركة الصهيونية إذ تتخذ من الفرضيات التوراتية الدينية نواة أولى للتجميع ، إلا أنها تراكم عليها طبقات متتابعة صلبة وسميكة من الإنجاز العلماني المادي الذي يترتب على ممارسات دنيوية قحة منبتة الصلة بالدين في أغلب الأحيان . **فالدين في إسرائيل أداة تأليف اجتماعي ولكنه ليس منهاج حكم** . والذين يحكمون على يهودية دولة إسرائيل بالتزام بعض قياداتها (وكثيرين من مواطنيها) استخدام غطاء الرأس اليهودي في المناسبات العامة لا يختلفون كثيراً عن الذين يرون إسلام بعض المسلمين في معابثة المسابح ، أو في رسم بصمة الصلاة (الزبيبة) على الجبهة مراءاة بكثرة السجود في الصلاة . والذين يرون في اتخاذ الاسرائيليين المعاصرين من السبت يوم قعود أسبوعي ، أو في امتناع بعضهم عن العمل فيه ، دليلاً على التوجه الديني لدولة إسرائيل إنما يخلطون بين تحول الموروث الديني إلى عادة اجتماعية وبين اتخاذ الدين نظام حياة وشريعة حكم .

وعندما نتجاهل نحن العرب ، أو البعض منا ، كل هذه الفروق أو بعضها ، ثم نندفع إلى مناطحة غير متبصرة مع اليهودية ، التي اختلط علينا أمرها فحسبناها والصهيونية سواء ، فإننا نعطي الحركة الصهيونية السياسية المعاصر (رغم تمحكها في الدين) فرصة أفضل لتحقيق الحشد العنصري الديني الذي ترجوه وتهدف إلى تحقيقه ، كما أننا نفتح أمامها الأبواب عن سعة للزعم أننا نواجه علمانيتها بتعصبنا الإسلامي .

ولعله قد يكون مفيداً أن يستقر في أفهامنا أن « **كل الصهيونيين يهود وليس كل اليهود صهيونيين** » ، وأن الحركة الصهيونية لا تعادينا لكوننا مسلمين ابتداء ولكنها تستهدف إزالتنا من الوجود لكوننا السكان وأصحاب الحق (مسلمين كنا أو مسيحيين) في المنطقة التي ترمي إلى تفريغها بشرياً لتنفيذ مشروع دولتها إسرائيل وتثبيته ، وأن عداءنا الشديد لسكان دولة إسرائيل لا ينشأ لمجرد كونهم يهوداً ولكن لكونهم في الأساس اعتدوا علينا وبادؤونا بالعدوان وظلمونا حقوقنا وأخرجونا من ديارنا ، وأن مثل هذا العداء الشديد كنا ولابد حامليه لغيرهم لو أن هذا الغير مارس ضدنا الذي مارسه الإسرائيليون ، وأياً كانت ديانته أو معتقداته أو توجهاته . **هذا مع التأكيد أننا إذ نرى في توظيف الحركة الصهيونية للدين اليهودي أداة للإضرار بنا أو وسيلة لتمتين الكيان الصهيوني في إسرائيل (أو خارجها) ، فإنه يكون من**

أحق حقوقنا ، بل ومن أوجب وأجباتنا ، أن نجعل من كل ساحات توظيف الدين اليهودي هذه ميادين قتال ، ومسارح صراع ، ومنصات عداوة ، بشرط أن لا يغيب عن وعينا أبداً أننا نخوض حرباً شرسة ضد الاستخدام السياسي السيء والمبتذل للدين اليهودي وليس ضد الديانة اليهودية ذاتها .

ثالثاً : موضع القدس عند النظر دينياً للصراع

في القدس يبلغ التجسيد الديني للصراع أشده . يرجع ذلك أساساً إلى القداسات المادية والمعنوية الكائنة في المدينة أو المرتبطة بها ، والتي تخص الديانات السماوية الثلاثة .

فبالنسبة لليهود هناك هيكل سليمان المفقود ، وحائط المبكى (محل البراق) الذي تنازعه اليهود والمسلمون في عام ١٩٣٠ وأقرت لجنة دولية حينئذ بملكية المسلمين له وبحق اليهود في التعبد عنده[٥٠٧] . وهناك أيضاً أورشليم العاصمة القديمة للدولة اليهودية التي قامت في التاريخ القديم الذي يزعم المعاصرون من الصهاينة انتسابهم إليها .

وفي القدس أيضاً وعظ المسيح ، وحوكم ، وجرت محاولة صلبة ، وسار في طريق الآلام بها صاعداً إلى الجلجثة . وفيها من أعظم القداسات الدينية المسيحية كنيسة القيامة .

وحول المسجد الأقصى في القدس تتحلق مشاعر المسلمين . فهنا مسرى الرسول محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام . وهنا مسجد من ثلاث تشد إليها الرحال . وهنا أيضاً القبلة الأولى للمسلمين .

لكل ديانة قداساتها في هذه المدينة إذن . فلو حصرنا الصراع في إطار ديني بحت فلمن يثبت الحق ؟! .

وكيف نوفق بين أمنيات حاكم عربي مسلم يود أن يستعيد العرب القدس ليصلي في مسجدها الأقصى ، وبين المطامع الصهيونية التي يعبر عنها دافيد بن جوريون رئيس وزراء إسرائيل الأول وأبرز وجوه حرسها القديم إذ يقول :

« لا معنى لفلسطين بدون القدس . ولا معنى للقدس بدون الهيكل » ؟! .

وكيف يمكن أن تقوم مصالحة (حقيقية !) بين مطالبة الرئيس المصري الراحل السادات بالقدس العربية (وربما المدوّلة) أمام الكنيسيت الإسرائيلي في ١٩٧٧/١١/٢٠ ، وبين إصرار بيجين على أن تظل المدينة المقدسة يهودية موحدة كما جاء في خطابه التعقيبي على مطالبة السادات السابق الإشارة إليها ، خاصة وأن المدينة تضم هيكل سليمان في جانبها الشرقي (المسمى الآن خطأً بالعربي ، حيث المدينة كلها عربية في الأساس) ؟! . هذا مع التذكير هنا أن البرلمان الإسرائيلي « الكنيسيت » قد صادق في ٣٠ يوليو

١٩٨٠ م ، أي بعد حوالي العامين ونصف العام من مناظرة السادات/بيجين ، على قرار للحكومة الإسرائيلية ، التي كان يرأسها مناحم بيجين ، باعتبار القدس العاصمة الأبدية الموحدة لدولة إسرائيل .

ثم كيف نحول دون أن تكون الصلاة في المسجد الأقصى ، وقد تمناها مواطنون وقادة عرب كثيرون ، وسيلة لخداع الجماهير ، أو أن تكون تلبية داعي السلام الوهمي درباً ملتوياً أو ممهداً لتضييع الحقوق ؟! .

في وضوح شديد ، نثبت هنا ، أنه لو اقتصر الأمر على القداسات الدينية ، والبقايا التاريخية ، والدعاوي الديما جوجية ، لتساوت في نظر الكثيرين ، إن لم يكن في نظر الجميع من خارج وطننا العربي ، حقوق العرب (مسلمين ومسيحيين) مع حقوق الصهاينة (اليهود) في المدينة المقدسة .

غير أن إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربي — الإسرائيلي ، واكتشاف الإطار الكلي الإسلامي الصحيح الذي تجب إدارته من خلاله ، ووضع القدس المدينة في الموضع الصواب من هذا الصراع الشامل ، كلها عوامل تجعل حق العرب (أياً كانت ديانتهم) لا لبس فيه ولا جدال ، كما تجعل وقوف الآخرين معهم قائماً على أسس موضوعية مقبولة لدى هؤلاء الآخرين ، وليس على أسس وجدانية يستحيل أن تكون مبررة لديهم ، رغم أهميتها المطلقة لدينا نحن .

فالقدس ليست هي المأساة ، ولكنها جزء منها . **وأرضنا كلها مقدسة وليست القدس فقط** . وتلك حقيقة حضارية ومادية ودينية في آن واحد .

رابعاً : تعريف بعناصر المأساة وأبعاد الصراع وأدواته

ليس القصد ها هنا تقديم تغطية تفصيلية لأبعاد الصراع الدائر بين قطب الدفاع عن الحق (الجانب العربي) وبين قطب الاعتداء عليه (الصهيونيون ومن يؤازرونهم) ، ولا للأدوات التي يجب أو يمكن استخدامها عند إدارة هذا الصراع ، ولا للنتائج التي ترتبت على ممارسته في الماضي ، أو التي يمكن أن تترتب على استمراره مستقبلاً . فالمجال لا يتسع لكل هذا . كما أن مستهدفات الدراسة قد لا يخدمها مثل هذا التفصيل .

غير أن تذكرة وتأكيداً للأساسيات التي تحكم حركة الصراع ، والتي أتصورها حية وحاضرة في أذهان الكثرة الكاثرة منا ، تصبح واجبة ، باعتبارها معبراً لمحاولتنا تلك التي تستهدف ترشيد منظورنا الديني للصراع العربي — الإسرائيلي .

وعناصر النكبة القومية هي : أرض مسلوبة مغتصبة (قبل ١٩٦٧ وبعدها) ، وشعب مشرد تم إخراجه بالعنف من دياره ، أو تم قهره حين أبقى على البعض منه داخل تلك الديار ، ثم حقوق مادية وأدبية عديدة مهدرة .

والقوى التي تصادمنا وتحول دون استرداد حقوقنا ليست هي الصهيونية العالمية فقط ، ولكن الاستعمار والامبريالية وقوى التخلف والرجعة العالمية بصفة عامة .

والكيان الإسرائيلي قد استُنبت في المنطقة (بفعل استعماري) ، ونما في مرحلة ضعف وتخلف حضاري سيطر على العالم العربي (بدعم امبريالي) . وكان العالم أجمعه على وجه التقريب مستقطباً لصالح الحركة الصهيونية .

كل هذا يعني أن الجبهة التي يجب أن نناضل عليها أطول من حدودنا الجغرافية مع إسرائيل ، كما أنها أكثر اتساعاً من الرقعة التي تحتلها إسرائيل الدولة الآن ، أو تطمع في احتلالها مستقبلاً ، حتى تستكمل استقلالها المزعوم الذي أعلن عنه بيجين بتاريخ ١٩٧٧/١١/٢٠ أمام الكنيسيت الإسرائيلي ، وأمام الوفد المصري الذي زار إسرائيل وقتئذ برئاسة الراحل السادات ، وأمام العالم أجمع . وهذه الجبهة تمتد في الزمان أيضاً إلى آماد طويلة لم تأت بعد .

ويصبح التحدي الذي يواجهنا كما أحسن البعض تشخيصه تحدياً حضارياً[٨] . ويصبح أمن إسرائيل في أعماقه الحقيقية البعيدة أمناً حضارياً وليس أمن حدود ، وهو ما يعني تخلف المجتمع العربي في مقابل تقدم المجتمع الإسرائيلي[٩] .

وهذا الصراع الحضاري الذي فرض علينا أن نخوضه ليس معركة عسكرية فقط ، وليس معركة سياسية ، ولكن يضاف إلى كل ذلك متطلبات وضرورات وأدوات قتال اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية ، ودينية .

وقد تكتسب القدس أهمية خاصة ، ثقافية ودينية ، على خريطة ذلك الصراع الحضاري الرهيب الذي نخوضه . ولكن تبقى القدس قبل كل هذا وبعده ، أرضاً ضاعت ، وشعباً طرد أو سيطرد ، وحقوقاً مادية ومعنوية قد انتهكت . وهذه هي الحقائق الصماء التي تربط بين القدس المدينة وبين فلسطين الوطن ، والتي يجب التعامل معها ، والتي يجب توظيف جميع الدوافع السياسية والاقتصادية والثقافية والروحية لخدمتها .

خامساً : إعادة بناء التصور الإسلامي للصراع

حتى يتحدد دور أكثر موضوعية ، وأشد فاعلية ، للمفهوم الديني (الإسلامي على وجه التحديد) للصراع الدائر بيننا وبين العدو الإسرائيلي ، وحتى لا تختلط الأوراق لمصلحة العدو ، فإن الأساسيات التالية لابد وأن تتأكد ، كما لابد وأن يقبل بها الجميع .

** إن العلم ، والعلم فقط ، هو المهيأ لحسم ادعاءات العدو وخرافاته . فعلماء التاريخ ، وعلماء الحضارات ، وعلماء السلالات والأجناس ، هم أصحاب الكلمة الأولى (والأخيرة أيضاً) في شأن توهمات الانتماء البيولوجي ، وادعاءات الانتساب

الحضاري ، التي يزعمها العدو . وما تنتهي إليه هذه العلوم هو الجواب الحاسم . أما الاحتكام إلى النصوص القديمة فليس بذي جدوى ، لأنها تتضارب عادة ، كما أنه في الإمكان فهمها على وجوه عدة متناقضة ، إن لم تكن متعادية .

والاحتكام إلى روح العلم ، والخضوع لمقتضياته ، إنما يعبر في جانب منه عن إدراكنا العملي للدلالات الحقيقية لكون الصراع بيننا وبين العدو الصهيوني صراعاً حضارياً شاملاً ، مثلما سبق أن أوضحنا في موضع متقدم من هذه الدراسة .

** إن الكتب المقدسة ، بفرض أن التأريخ من أجل التأريخ كان هدفها ، لم تكن تعرض إلا لتاريخ كان قائماً . **أما عن استمرار هذا التاريخ (بجوانبه الحضارية والبشرية والجغرافية) أو انقطاعه ، فهنا تعفى هذه الكتب من المسئولية ويتحملها الإنسان العالم الباحث المدقق المتخصص .**

إن آية سورة المائدة التي سبق إيرادها في هذه الدراسة(*) (على سبيل المثال) تعبر عن حقيقة وقعت في أيام موسى عليه السلام ، ولكنها لا ترتب حقوقاً أبدية أو مستقبلية لقوم موسى هؤلاء ، وذلك مع افتراضنا (من باب الجدل) أن يهود أوروبا الاشكنازيين ومنهم المدعي بالكذب بيجين وكل قيادات إسرائيل جاءوا من أصلاب هؤلاء القوم الذين خرجوا مع موسى عليه السلام من مصر لتنتهي رحلة الخروج بهم إلى الإقامة في فلسطين ! . ومن هنا يسقط حق الإرهابي مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل آنذاك في استخدام مثل هذه الآية لتعضيد المطامع الصهيونية في الأراضي العربية مثلما فعل قبيل الزيارة النكبة لرئيس جمهورية مصر العربية الراحل للقدس في نوفمبر ١٩٧٧ م ، كما يصبح فزعنا من استخدامه مثل هذه الآية (وقد حدث أن فزعنا فعلاً) هو الآخر لا مبرر له .

إن حقائق التجربة الإنسانية الطويلة تثبت أن التغييرات التاريخية ، والصراعات الحضارية ، تجري في الواقع ، وهي محكومة بالمعطيات الموضوعية والحياتية ، وليست محكومة بالمعطيات أو الموضوعات التراثية .

** إن من التزيد في القول (وقد يكون من الخطأ) الزعم بوجود رؤية إسلامية بعينها للمشكلة الفلسطينية ، أو لمشكلة القدس ،، أو لمشكلات الأراضي المحتلة ، أو للصراع العربي ـــ الإسرائيلي بصفة عامة . ولكن الصواب أن نقول أن للإسلام رؤيته الكلية لمسائل الجهاد ، والحرب ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحق والدفاع عنه . وفي إطار هذه الرؤية الكلية يتحدد مسلكنا ، وتتبلور مناهجنا لمواجهة التحدي الصهيوني ـــ الامبريالي ـــ الرجعي الذي يواجهنا .

والعنصر الديني في هذا الصراع المرير يجب أن لا يتشوه ، أو أن يمسخ ، فيصير

استنفاراً لعداوات تاريخية ضد جنس بعينه **﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾** ، ولا ضد دين بذاته . ذلك لأن مجرد المخالفة في الدين ليست سبباً للعداء في الإسلام . فكما يشرح الإمام العظيم المجتهد الشيخ محمود شلتوت[١٠] فإن : « الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة في الدين سبباً يحمل على التقاطع بالتفريق وسلب الحريات والإخراج من الديار ، وإنما يجعل العداء الذي يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة سبباً مانعاً من موالاتهم والامتزاج بهم ، والأعتماد عليهم . وقد قرر ذلك في آيتين واضحتين : **﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾** (الممتحنة ٨ ، ٩) .

أما الاستخدام الرشيد للعناصر الدينية الروحية في هذا الصراع الحياتي الدنيوي العاتي فإنه يتمثل في الإصرار الدؤوب على فضح تزييف المزيفين ، والعمل على حشد المؤمنين جميعاً وراء التوجيه الإسلامي الكلي لاستخلاص الحق ورد العدوان .

**** ولو حاولنا إعادة بناء التصور الديني لهذا الصراع العربي ــ الصهيوني ، بشرط أن يقوم متماسكاً ومتناسقاً مع الكليات الإسلامية ، وبشرط أن نحول بين العدو الصهيوني وبين الانتفاع من أطروحاتنا (المبترة المتناقضة) الطيبة النوايا ، لدعم أطروحاته (المدققة الصياغة) الخبيثة النوايا العدوانية الأفعال ، فإن العناصر الجوهرية التالية يجب أن تعتمد ، وأن تؤخذ في الاعتبار ، كما يجب أن توظف كأركان أساسية يقوم عليها البناء الجديد المستهدف .**

١ ــ في القرآن الكريم وفرة ملحوظة في الآيات والمقاطع القرآنية التي تركز على ذكر « بني إسرائيل » ، واليهود بصفة عامة ، ورواية أخبارهم ، وتوصيف سلوكياتهم ، وتقويم ممارساتهم ، والإدانة لهم ، والتنبيه إلى مساوئهم ، ولفت النظر إلى الحكم والدروس التي يجب على المسلمين والمؤمنين استخلاصها إذ تتلى عليهم أمثال هاتيك الآيات والمقاطع القرآنية .

ويهود عصر المبعث المحمدي في المدينة وما حولها كان لهم هم الآخرون نصيب وافر من الاهتمام القرآني . وكان أغلب هذا الاهتمام سلبياً في محتواه ، إدانياً في توجيهاته ، شديداً في أحكامه عليهم ، عنيفاً معهم ، ناقماً عليهم ، غاضباً منهم ، مشبعاً بالتحقير لأفعالهم ، منذراً إياهم دوماً بالويل والثبور وسوء المآل .

وتركيز القرآن الكريم على « بني إسرائيل » دون سواهم من الأمم الخالية ، قد يكون مرده أن القرآن لم يكن يهتم بغير أخبار تلك الأمم القديمة التي أرسل الله إليها الأنبياء

والرسل ، والتي تتوفر في تواريخها وفي أعمال أهليها مواطن الاعتبار والعظة . وبقدر كثرة الأنبياء الذين ظهروا في « بني إسرائيل » ، وبقدر شذوذ استجاباتهم لهؤلاء الأنبياء بما يوفر من الدروس والعبر الكثير ، فقد كان نصيبهم من اهتمام الخطاب القرآني كبيراً للغاية .

أما يهود الجزيرة العربية (وفي المدينة بصفة أساسية) فقد كان كيدهم للنبي ، وغدرهم بالمسلمين ، ومحاربتهم للإسلام ، كلها أمور ترشحهم لاهتمام النص القرآني بهم ، مثلما تفتح الباب أيضاً للمزيد من الإحالة إلى فعاليات اليهود السابقين من بني إسرائيل .

غير أن الذي يجدر إثباته ، ولفت النظر إليه ، والتأكيد عليه ، أنه رغم حمل القرآن بشدة على « بني إسرائيل » وعلى يهود المدينة ، ورغم أن الرسول ﷺ أغلظ على المجموعات منهم المناوئة له وللمسلمين (سياسياً ثم عقيدياً) ، **إلا أن الرؤية الإسلامية لعموم اليهود كأصحاب ديانة ظلت تعتبرهم من أهل الكتاب ، وحفظت لهم كل الحقوق المدنية والاعتقادية المترتبة على صفتهم تلك ، مثلما فرضت على المسلمين ضرورة التزام المودة حين التعامل معهم ، مالم يصدر عنهم (أي عن أهل الكتاب من اليهود) ما يفيد صراحة أنهم قد طرحوا عن أنفسهم التزام المودة تجاه المسلمين .**

والنتيجة المنطقية التي يمكن الانتهاء إليها هنا أنه من التجاوز لروح الإسلام ومقتضياته أن يتوهم البعض منا ، أو يحاول أن يوهمنا ، أن الإسلام إنما هو في حالة حرب مقدسة أبدية مع الديانة اليهودية .

٢ ــ في القرآن الكريم تقوم تفرقة واضحة بين اليهود الذين عاشوا في الجزيرة العربية ، وتعامل المسلمون معهم في فترة البعثة المحمدية ، وبين « بني إسرائيل » . فالخطاب القرآني إذا تعلق بمعاملة مباشرة أو محاجة عرضت بين يهود المدينة وما حولها وبين الرسول محمد ﷺ وأتباعه استخدم صفة « اليهود » ، على أعتبار أن الديانة كانت قاعدة التصنيف للتجمعات السكانية المختلفة في مجتمع المدينة وقتئذ . وقد اطرد هذا الاستخدام في المواضع الثمانية التي ورد فيها لفظ « اليهود » في القرآن . أما مصطلح « بنو إسرائيل » الذي ورد في القرآن إحدى وأربعين مرة فقد جاء مخصصاً للحديث عن يهود عصر موسى وعن يهود عصر عيسى وعن القوم في عصور أنبياء « بني إسرائيل » الأسبق . ولم يستخدم هذا اللفظ تخصيصاً ليهود عصر المبعث إلا في موضعين من هذه المواضع الإحدى والأربعين .

★ **﴿ سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة .. ﴾** (البقرة ــ ٢١١) .

★ ﴿ **إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون** ﴾ (النمل — ٧٦) .

وواضح أن في هذين الموضعين إحالة إلى موروثات قديمة يمكن أن يتناقلها اليهود ، أياً كانت أصولهم العرقية ، عن بني إسرائيل ، أي يهودِ عصر موسى ، مما يفتح الباب لإمكانية توجيه الخطاب للعام (اليهود) بصفة الخاص (بني إسرائيل) الذي هو مسئول مسئولية مباشرة عن هذه الموروثات .

ومن هنا فإن تفرقة صريحة بين « يهود موسى والتـــــوراة » وبين يهود « الاغتصاب » في أيامنا هذه تصبح أوجب ، عقلاً وشرعاً . كما أن الانقطاع العرقي ، رغم بقاء بعض أشكال التواصل التراثي ، بين يهود عصر البعثة المحمدية وبين يهود اليوم ، يصبح هو الآخر بالتالي ممكناً ، عقلاً وشرعاً أيضاً .

٣ — الهجرة بالنفس والمال إلى مجاهدة العدو الغاصب ، ونصرة المظلوم المضيع ، واجبة ومشروعة . والرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه يقرر أن : « رهبانية أمتي الجهاد » . بل إن الإسلام ليربط بين الإيمان وبين المجاهدة ربطاً يكاد يكون مطرداً تحكمياً ، وكأنما الجهاد بكل ما يكتنفه ويواكبه من صعوبات ومشاق وتضحيات هو المحك الحقيقي الوحيد لصدق الإيمان وصحته

﴿ **إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض** ﴾ (الأنفال — ٧٢) .

★ ﴿ **الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله** ﴾ (التوبة — ٢٠) .

★ ﴿ **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون** ﴾ (الحجرات — ١٥) .

ويضيق المجال عن حشد كافة الآيات والمواضع القرآنية التي تعلي من شأن الجهاد وتؤكد مشروعيته ، وتحث عليه ، وتقرنه بالإيمان . ولكن أفضل ما نختم به حديثنا في هذا الشأن أن نذكر أن الحق جعل التقوى منطلق الجهاد ، كما جعل من الجهاد الوسيلة إليه ، ونعم المنطلق ونعم الوسيلة ونعم الهدف ، حيث يقول جل وعلا :

★ ﴿ **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون** ﴾ (المائدة — ٣٥) .

٤ — الشهادة في الإسلام تكون أيضاً في سبيل الأرض والعرض والمال .

★ ﴿ **ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قتل دون أرضه فهو شهيد** ﴾ (حديث شريف) .

وليس بخافٍ على أحد في العالم كله ، رغم المكابرة ، وليس في العالمين الإسلامي

والعربي فقط ، أن منفذي المشروع الصهيوني قد سلبوا المال ، وسرقوا الأرض ، وانتهكوا العرض ، وهو ما يوجب على المسلم الحق لا أن يطلب الشهادة مرة ، بل وأن يدعو الله أن يمكنه من الاستشهاد ثلاثاً .

٥ ــ المسلم مأمور بمحاربة من عاداه في دينه ، أو أخرجه من وطنه ، أو ظاهر عدوه عليه ، كما أنه مأمور أيضاً بعدم موالاة هذه الأصناف جميعاً .

* **﴿ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾** (الممتحنة ــ ٩) .

أي أن الحركة الصهيونية عدو ، وإسرائيل الدولة عدو ، والاستعمار الذي يظاهرها عدو ، وأمريكا التي تواليها وتدعمها وتحرضها على العدوان علينا عدو . وقتال كل هؤلاء وعدم موالاة أي منهم واجب ديني . ومن قال بغير هذا ، أو عمل على غير مقتضاه ، فقد قال بغير الذي يقول به الإسلام .

والقتال واجب على المسلم وحق له إن وقع ظلم عليه . وهو إن سكت على هذا الظلم ولم يدفعه ، **مع مراعاة أن تؤخذ كل حالة بملابساتها** ، فإنه متهاون في تنفيذ أوامر الحق الذي يقول :

* **﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ﴾** (الحج ــ ٣٩) .

بل إن الإسلام لا يرضى للمسلم الحق (المؤمن) أن يسكت على البغي ، ولا أن يقف منه موقفاً سلبياً ، حتى ولو جاء من أخوة له في الدين . والإيجابية من مظاهرها محاولات الإصلاح بالتي هي أحسن (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإن لم يكن من السيف بد لوقف البغي فللضرورة أحكامها .

* **﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين ﴾** . (الحجرات ــ ٩) .

والبغي هو المقابل السلبي للعدل . والعدل إقامة لحكم الله في الأرض . وحكم الله (عظم علمه ووسع كل شيء) ليس نشراً فظاً لدعوة عقيدية بعينها ، وليس إكراهاً للناس أن يكونوا مؤمنين ، ولكنه في واسع المعنى ، ومرن الفهم ، إحقاق لحقوق الإنسان الأساسية المكفولة طبقاً لنهج الدين ووفقاً لشرع الله الحكيم العادل .

ومبادأة المسلمين بالعداوة ، والتحرش بهم للقتال ، يستوجبان منهم أن يقوموا إلى الجهاد ، وأن ينفروا خفافاً وثقالاً ، وأن يشروا بالحياة الدنيا الآخرة ، وأن يقابلوا فعل العدو الغاشم بمثله ، بل وبما هو أنكى منه .

* **﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾** (البقرة ــ ١٩٠) .

وفي إطار النموذج العربي ـــ الصهيوني للصراع ، فإن كافة الأسباب الموجبة للقتال ضد الصهيونية وضد الذين يوالونها (الاستعمار والامبريالية وما وراء ذلك) كلها موجودة ومجتمعة . فالإخراج من الديار حقيقة ، والمظاهرة للعدو دائبة ونشيطة ، والقتال الباغي من جانب إسرائيل (العدو المباشر) بمثابة القوت اليومي لإخواننا في لبنان ، وفي معسكرات اللاجئين ، وفي الأرض المحتلة ، وعلى كافة خطوط المواجهة (رغم الصمت الكاذب للمدافع في بعض الأحيان) . ومن هنا فإن الصبر والمصابرة والمرابطة في مواجهة هذا العدو الباغي الغاشم تصبح واجباً دينياً .

٦ ـــ والجنوح إلى السلم ، في المفهوم الإسلامي الصحيح ، ليس عملاً ساذجاً أو يوتوبيا سياسية ، أو مغامرة تليفزيونية . ولكنه اختيار القادرين القائم على العدل . فبعد حشد المستطاع من القوة لإرهاب عدو الله ومن وراءه :

* ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم** .. » (الأنفال ـــ ٦٠) .

أما تعجل السلم أو استجداؤه ، أو البحث عنه في غير مواضعه الصحيحة ، أي في غير مواضع القوة والعزة والأنفة ، واستعادة الحقوق المغتصبة ، ورد الحرمات المنتهكة ، ورفع الظلم الذي وقع ، إنما هو وهن منهى عنه :

* ﴿ **فلا تهنوا وتدعوا إلى السلمْ وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركُم** ـــ أي ينقصكم ـــ **أعمالكم** ﴾ (محمد ـــ ٣٥)

الخلاصـــــة

إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربي ـــ الإسرائيلي ، والتمسك بها ، والعمل من خلالها ، يضعنا على الطريق الصحيح لخوض التحدي الحضاري الذي يواجهنا ، ويجعل كفة العرب والمسلمين راجحة فيما يتعلق بحقوقهم القديمة والمعاصرة في فلسطين وفي كافة الأراضي المحتلة ، **بما فيها القدس** . وحتى نحرم العدو من الميزات التي تتحقق له عن طريق خلط المفاهيم الدينية والتلاعب بها ، وحتى نستثمر الدوافع الدينية المستنيرة لدى مواطنينا ، فإننا يجب أن ننظر إلى الصراع العربي ـــ الصهيوني **في إطار الرؤية الإسلامية الكلية لمسائل الجهاد ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحقوق** . كما يجب أن نترك للعلم والعلماء أمر البت في الادعاءات التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية التي يزعمها العدو .

مصـــادر ومراجـــع

(١) د . جمال حمدان ، اليهود أنثروبولوجيا ، المكتبة الثقافية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧) .

(٢) مناحم بيجين ، خطاب في حضور الرئيس المصري في القدس ، جريدة الأهرام ، القاهرة ، (١٩٧٧/١١/٢١) .

(٣) خيري حماد ، التطورات الأخيرة في قضية فلسطين ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

(٤) د . إدوارد سيدهم ، مشكلة اللاجئين العرب ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٣) .

(٥) د . محمود دياب ، الصهيونية العالمية والرد على الفكر الصهيوني المعاصر ، دار الشعب ، القاهرة ، (١٩٧٦) .

(٦) د . حسن حنفي ، « هل يجوز الصلح شرعاً مع بني إسرائيل ، اليسار الإسلامي ، كتاب غير دوري ، العدد الأول ، القاهرة ، (يناير ١٩٨١) .

(٧) محمد علي علوبة ، فلسطين والضمير الإنساني ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

(٨) أحمد بهاء الدين ، إسرائيليات ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٥) .

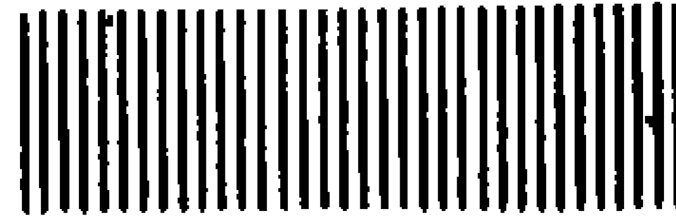
(٩) د . مراد وهبة ، « رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر ، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، ندوة ، (٢٢ — ٢٣ أكتوبر ١٩٧٧) .

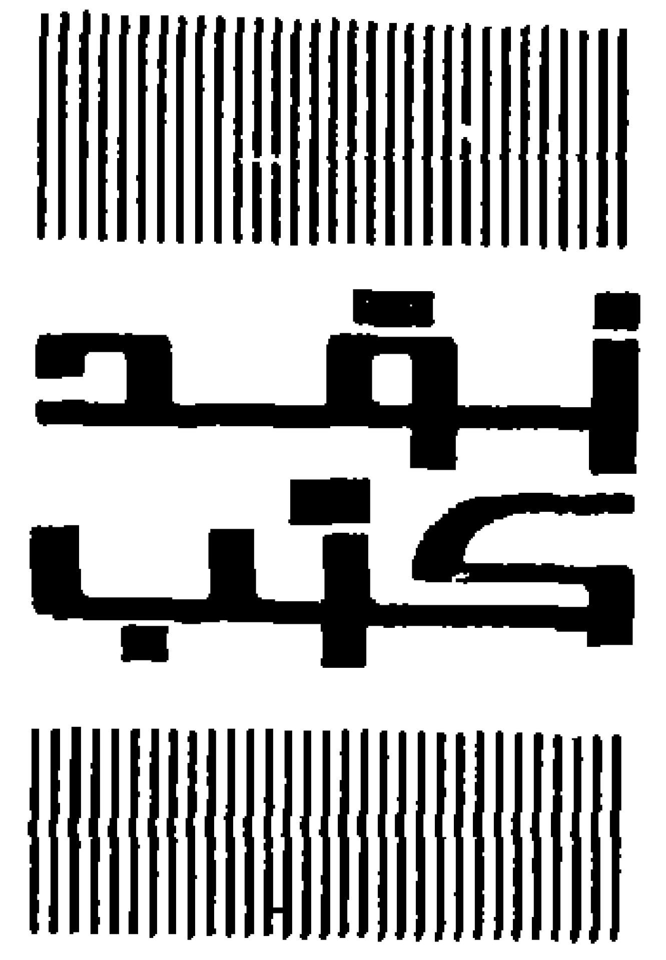
(١٠) محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ، من توجيهات الإسلام ، دار القلم ، القاهرة ، (١٩٦٦) .

(*) في أول رد رسمي لرئيس وزراء إسرائيل مناحم بيجين على إعلان الرئيس المصري استعداده لزيارة القدس (التي تمت في نوفمبر/تشرين ثاني ١٩٧٧) أورد مناحم بيجين هذه الآية الكريمة مسيئاً استخدامها لدعم الحق التوراتي المزعوم لليهود في أرض فلسطين العربية . وقد أعطت هذه المحاولة منه نموذجاً صارخاً لكيفية توظيف أكذب الناس لأصدق الأقوال للتزييف على الناس وخداعهم . ومن هنا تبدو أهمية تصدرها للنصوص الواردة في هذا الجزء من الدراسة على أن يتم تناولها فهماً وتفسيراً في صلب الدراسة في موضع لاحق .

(*) أي أن شعب بيجين لم تكن قد تمت عودته إلى كل أرضه المزعومة بعد وحتى تاريخه ١٩٧٧/١١/٢٠ م .

(*) أنظر الآية ، والهامش المتعلق بها ، في رقم (١) من هذه الدراسة .





ماذا يعني انتمائي للإسلام

للأستاذ فتحي يكن

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية — الكويت

فتحي يكن/ماذا يعني انتمائي للإسلام ،ط ٨
بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ
= ١٩٨٢ م ، ١٨٤ ص ، ١٩ سم

سوف نتناول — في نقدنا هذا — المحاور الأساسية التي نختلف فيها مع الكاتب الفاضل ، آملين أن يفسح صدره للرأي المخالف ، فان الحوار الموضوعي الرفيع ظاهرة حضارية ، فضلا عن أنه نافذة من نور ، يُسدد أقلام الذين يكتبون ، ويرشد خطوات الذين يقرؤون ، ويثري التجربة المتصاعدة لحركات الاصلاح الديني في عالمنا الإسلامي المعاصر .

١ — بين العنوان والمضمون

عنوان الكتاب : ماذا يعني انتمائي للإسلام ؟ وقد ذكر المؤلف في مقدمته أن هذا العنوان يخص القسم الأول من الكتاب . أما القسم الثاني فعنوانه : ماذا يعني انتمائي للحركة الإسلامية — والفرق بين العنوانين والمضمونين واضح ، ولم يكن من المناسب اطلاق عنوان جزئي على الكتاب كله .. وانما

كان يحسن اختيار عنوان يشمل القسمين معا ، مادام المؤلف ــ أو الناشر ــ رأى أن يضمهما في مصنف واحد . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، لم نلاحظ أن القسم الثاني المعنون ماذا يعني انتمائي للحركة الإسلامية يعمم الحديث عن الحركة الإسلامية ، وانما هو يخص « الاخوان المسلمين » دون غيرهم من الحركات الإسلامية الأخرى ، وكان الأصدق تسمية هذا القسم : ماذا يعني انتمائي للأخوان المسلمين ، حيث أن الحديث كله منصب على هذه الحركة دون غيرها ، والاستشهاد بالنصوص الكاملة والمختصرة في صفحات كاملة بل وفصول مستقلة عن الاخوان المسلمين يجعل الموضوع منحصراً في جماعة واحدة دون غيرها ، ولا يشفع له في ذلك أنه أطلق تعبير الحركة الإسلامية وأحله محل تعبير الإخوان المسلمين . بل ان ذلك يعني لدى الكاتب أنها الجماعة الوحيدة الجديرة بتسمية الحركة الإسلامية والتي ينطبق عليها تعريف الحركة الإسلامية دون غيرها . وهذا أمر فيه تعسف وتجاهل للصحوة الإسلامية المعاصرة والممتدة في العالم الإسلامي بأسره . (انظر ص ١١٠ وما بعدها)

٢ ــ النظم السياسية

يقول الكاتب الفاضل في ص ٧٥ :

« وعلى الصعيد السياسي : تتحمل النظم (ديمقراطية وعسكرية ، جمهورية وملكية ، رئاسية وبرلمانية) مسؤولية العفن والانحراف الذي أصاب الحياة السياسية على كل صعيد . فالاستغلال والمحسوبية والرشوة والتسلط ، فضلا عن أن الفتن والمجازر والثورات والأنقلابات والتصفيات والاغتيالات وغيرها قد غدت طابع هذه النظم جمعاء » .

ونحن لا نسلم مع الكاتب بهذا الاستنتاج ، فالنظم لا تتحمل مسئولية التطبيق . والا يصدق ما يقوله الآخرون عن تحمل النظام الإسلامي مسئولية الانحرافات والفتن التي حدثت عبر التاريخ الإسلامي منذ الفتنة الكبرى حتى يومنا هذا . وانما تكون مهاجمة النظم أو محاورتها بمنهج موضوعي يكشف عن عيوبها كما يبين حسناتها . ويفرز ما يقبله الإسلام منها وما يرفضه بصرف النظر عن انحرافات البشر إلا ما كان منها يرجع إلى طبيعة النظام نفسه .

٣ ــ النظرة إلى السلطة :

يقول الكاتب الفاضل في ص ٩٧ :

« ان هذا العمل ــ العمل للإسلام ــ وما يحتاجه ويتصل به ويتفرع عنه ويتطلبه هو واجب إسلامي شرعي لا يسقط حتى تقوم السلطة التي تتولى القيام بهذه المسؤولية وترعى شؤون المسلمين . ومادامت هذه

السلطة غير موجودة ، فان كل تقصير من العاملين أو قعود من المسلمين هو في شرع الله إثم لا يرفعه الا المبادرة السريعة للنهوض بتكاليف العمل للإسلام » .

إن الكاتب في هذه العبارة وفي غيرها لا يعترف بوجود سلطة تعمل للإسلام وما يحتاجه وما يتفرع عنه ويتطلبه . ولم يبين لنا سبب هذا التعميم الذي أطلقه ولم يستثن منه أحداً .. حتى السلطات التي تنادي بالإسلام ، أو تحاول فعلا تطبيقه ، أو تنجح في بعض محاولاتها .. كل هذه أسقطها من حسابه ، ولا ندري ماذا يسمى السلطة في أقطار إسلامية معاصرة مثل باكستان ، أو إيران ، أو السعودية ، أو السودان ، أو ماليزيا ... أو غيرها ؟

ان أخشى ما نخشاه أن يتصور بعض الكتّاب والمنظّرين المنتمين إلى حركات إسلامية أن أي سلطة لا تستحق اضفاء صفة الإسلامية عليها أيا كانت نواياها وإنجازاتها مالم تكن بأيدي رجال هذه الحركة أو تلك ...

وحتى يوم تصل إحدى الحركات أو الأحزاب الإسلامية إلى السلطة في قطر من الأقطار فلن نعدم من يقوم وينادي باسقاط صفة الإسلامية عنها لاختلافه معها في شأن من الشؤون .

٤ ــ تحليل الصراع

يقول الكاتب في ص ١٣٢ ما نصه :

« وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي نشأت في الأصل كردة فعل عاطفية ، أو بفعل المنافسة بالمثل لمنظمات مسيحية أو يهودية كجمعيات الشبان المسلمين مثلا ... مما جعل هذه الهيئات ملتزمة بخطها التقليدي الذي انطلقت على أساسه وقامت ابتداءً بفعل ضغطه وتأثيره .. بل ان مثل هذا النوع من الواجهات الإسلامية كان يسيء للإسلام أحياناً كثيرة بمسايرته لأنظمة وعهود عرفت بعدائها الصارخ للإسلام وأهله .. وهذا ما يأباه الشرع وتأباه طبيعة الإسلام المتميزة » لقد اتهم الكاتب ــ في كلمات قليلة ــ جمعية عريقة كالشبان المسلمين باساءتها إلى الإسلام ولمسايرتها لعهود معادية للإسلام وأهله . وهذا القول جانب الصواب مرتين .

المرة الأولى لأنه لم يذكر لهذه الجمعيات فضلها في استقطاب آلاف الشباب للأنشطة الرياضية والكشفية والثقافية المشروعة ، واعتبرها مسيئة للإسلام لأنها لم تتخذ مواقف العداء من الأنظمة التي اضطهدت جماعة الإخوان (وهي الجماعة التي اعتبرها الكاتب الحركة الإسلامية الوحيدة في هذا الكتاب) بل وأطلق حكماً تحليلياً لنشأتها كردّة فعل لمنظمات مسيحية أو يهودية لمجرد تشابه لافتتها مع لافتة الشبان المسيحيين ولم يقدم لنا مبرراً آخر لدعواه . أما اليهودية فلم يخبرنا بأي المنظمات اليهودية كانت تريد التشبه بها ومنافستها .

ان نشأة جمعيات خيرية أو ذات أهداف

محددة وانتشارها ظاهرة صحية يجب تشجيعها ، وإذا أريد التعرض لها أو لتاريخها بالتحليل والنقد فليكن ذلك بشكل موضوعي يبين إيجابيتها وسلبياتها وليس بشكل عاطفي يعتمد على مواقفها المتعاطفة أو المتباعدة من جماعة الإخوان أو غيرها . جانبه التوفيق مرة أخرى عند اعتبار بعض العهود معادية للإسلام وأهله ... وهنا لنا تساؤل .. هل كان العداء الذي مارسته السلطة الحاكمة في أي دولة من دول عالمنا العربي عداء للإسلام وأهله ؟

ان بعض الأنظمة التي جاءت إلى سدّة الحكم بشكل جبري وفرضت نفسها على الشعوب اتخذت موقفاً عدائياً من كل من يهدد سلطانها ــ بصرف النظر عن دينه أو لونه أو انتمائه . ان كل ما يعنيها هو سلطانها ، ومن السذاجة أو المغالطة أن نعتبر العداء موجهاً إلى الإسلام ونصبغه صبغة أيديولوجية أو عقدية لما يترتب على ذلك من أحكام شرعية توضع في غير موضعها .

وأما اعتبار جماعة معينة هي أهل الإسلام الذين تحاربهم السلطة . فلاشك أنهم أهل الإسلام حقاً ، ولكنهم من جهة لا يستأثرون بهذه الصفة دون بقية الملايين من أهل البلاد المسلمين ، ومن جهة أخرى لم تحاربهم السلطة بهذه الصفة ، ولا هي اضطهدتهم لهذا السبب ، وانما الأمر يدخل في دائرة سلوك الحكم الدكتاتوري تجاه من يهدد فرديته وطغيانه حتى لو كان من رفاق السلاح ، وكم من ثورة أكلت أبناءها وكم من نظم انقلبت على نفسها وتشهد على ذلك سجون ومعتقلات تلك الأنظمة التي تضم المتناقضات . وعلى الذين يحللون تاريخ الحركات الإسلامية أن يتفهموا حقيقة الصراع حتى لا ينخدعوا فينخدع بهم غيرهم .

٥ ــ الخلط بين الدين والإصلاح الديني

يقول الكاتب ــ في معرض حديثه عن خصائص الحركة الإسلامية ــ في ص ١٢٤ :

« والحق ينبغي أن يُعمل له بقوة .. ويُضحي في سبيله بكل شيء ، دون أن يساوم عليه بسبب من ترغيب أو ترهيب » . وهذه بديهيات لا خلاف فيها .. الا أنه ضرب أمثلة لذلك فقال : « فسحرة فرعون عندما تبين لهم الحق تمردوا على كل تهديد واستعلوا بإيمانهم فوق كل مصلحة وقالوا لفرعون فاقض ما أنت قاض انما تقضي هذه الحياة الدنيا ، إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى . ورسول الله ﷺ يوم عرض عليه الملك والجاه والمال مقابل أن يخفف من دعوته ينتفض قائلاً : والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه » .

وهذه الأمثلة ليست في مكانها المناسب عندما يكون الحديث عن الحركة

الإسلامية . فقيام فرد أو مجموعة باصلاح أحوال المسلمين يختلف عن قيام الرسول ﷺ بالدعوة إلى الإسلام في مجتمع مشرك بالله ، يعبد الأوثان . ويختلف أيضاً عن فرعون وسحرته عندما آمنوا فهدّدهم بالعذاب . والقياس الفاسد ، يسقط كل ما يترتب عليه من أحكام أو أقوال ، أو استنتاجات .

فدعوة المشركين إلى التوحيد ليست كدعوة المسلمين إلى الإصلاح ، هذه ليست كتلك لا من حيث المدعوّين ، ولا من حيث الأهداف المدعو إليها ولا وسائلها .. والخلط بين هذين المتباينين ، يؤدي إلى لبس في الفهم ، يفتح باباً للموقف الخاطيء والسلوك المنحرف ..

٦ ــ قذف الآخرين

بعد أن هاجم الكاتب الجمعيات التي تقوم لأغراض جزئية وسّماها « مبتورة شوهاء » استشهد بتعبير شائع للإمام البنا نصه « أيها الاخوان أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضوعية لأغراض محدودة المقاصد ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن » ص ١٣٤ .

والذي نلاحظه في هذا النص أن الإمام البنا رحمه الله لم يهاجم جمعية من الجمعيات ولا أدان حزباً من الأحزاب ولا اتهم أحداً بالاساءة إلى الإسلام ، كما فعل الكاتب عند استشهاده بالنص.هذا من جهة .

ومن جهة أخرى نجد أن كثيراً من الجماعات الإسلامية ترفع شعارات كلية شاملة ، وحتى التي ترفع شعارات جزئية ــ سياسية مثلا أو تربوية ــ فهي تفعل ذلك لأنها تعتقد أن طريق الاصلاح الشامل يبدأ من السياسة أو يبدأ من التربية . والعبرة دائما تكون بالممارسات لا بالشعارات ومن هنا ندعو كاتبنا وغيره من كتاب الحركة الإسلامية أن يضعوا ذلك في حسبانهم قبل التعرض لمهاجمة الآخرين وادانتهم .

٧ ــ الانتماء المصيري والردّة

تحت عنوان : أن أدرك أبعاد انتمائي للحركة الإسلامية . يقول الكاتب الفاضل في ص ١٣٩: والبعد الآخر الذي ينبغي أن يتحقق في الانتماء للحركة الإسلامية هو البعد المصيري . أي أن يكون انتماء مصير .. بمعنى أن يرتبط مصير المنتمي بمصير الجماعة كائناً ما كانت الظروف (!) فلا يكون انتماء مرحلة ينتهي بأنتهائها أو انتماء ظرف ينتهي بزواله . لا يكون انتماء في مرحلة الشباب والعزوبة وادباراً في مرحلة الرجولة والزواج . لا يكون انتماء في حالة الفقر والعسر وهروباً في حالة الغنى واليسر . لا يكون انتماء في الرخاء ونكوثاً في البلاء . انما يجب أن يكون الانتماء للحركة انتماء مؤبداً لا انفكاك فيه أو نكوث عنه أو هروب منه حتى يلقى المنتمي ربه وهو على ذلك .. وهذا ما كان عليه أسلافنا الصالحون (!) ،

بل هذا ما أكدته كثير من آيات الله البينات منها قوله تعالى ﴿ **ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله ، ولئن جاء نصر من ربك ليقولن انّا كنا معكم أو ليس الله بأعلم بما في صدور العالمين ، وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين** ﴾ (العنكبوت ١٠ ، ١١) وقوله ﴿ **ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فان أصابه خير اطمأن به ، وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ، خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين** ﴾ (الحج ١١) وقوله ﴿ **وكأي من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين ، وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ، فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين** ﴾
(آل عمران ١٤٦ ــ ١٤٨)

ولنا هنا كلمتان .. الأولى أن هذا التصوير لعملية الانضمام أو الانتماء إلى الحركة الإسلامية وكأنه دخول في دين جديد تصوير يجانب الصواب ، ويؤدي إلى تكريس الفجوة بين من هو داخل التنظيم الحزبي أو الحركي ومن هو خارجه ، في الوقت الذي يفتقر إلى أي سند شرعي أو عقلي أو حتى سياسي أو تربوي .

والكلمة الثانية أن الآيات الكريمة التي استعان بها الكاتب الفاضل لم تكن عوناً له ، لأنه وضعها في غير مكانها . فالآية الأولى وهي من سورة العنكبوت والثانية وهي من سورة الحج تتحدثان عمن يرتد عن دين الإسلام ولا علاقة لهما بالانتماء لحركة إسلامية أو الخروج منها . وهذا الإمام ابن كثير رحمه الله يفسر الآيتين معا فيقول[1]

« يقول تعالى مخبراً عن صفات قوم من المكذبين الذين يدّعون الإيمان بألسنتهم ولم يثبت الإيمان في قلوبهم ، بأنهم إذا جاءتهم محنة وفتنة في الدنيا اعتقدوا أن هذا من نقمة الله تعالى بهم ، فارتدوا عن الإسلام ، ولهذا قال تعالى ﴿ **ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله** ﴾ قال ابن عباس : يعني فتنته أن يرتد عن دينه إذا أوذي في الله وكذا قال غيره من علماء السلف ، وهذه الآية كقوله تعالى ﴿ **ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ــ إلى قوله** ﴿ **ذلك هو الضلال البعيد** ﴾ انتهى كلام ابن كثير .

أما الآية الثالثة وهي من سورة آل عمران فتتعلق بالجهاد في سبيل الله ولا نجد لها أدنى علاقة بحديث الكاتب عن الانتماء للحركة الإسلامية . ولننظر معاً ماذا قال فيها المفسرون : قوله تعالى ﴿ **وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير** ﴾، قرأ بذلك ابن كثير ونافع وأبوعمرو ، وقرأ الباقون قاتل .. ، ﴿ **فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا** ﴾ الوهن الانكسار

بالخوف . الضعف : نقصان القوة . والاستكانة الخضوع . ومعناه فلم يهنوا بالخوف ، ولا ضعفوا بنقصان القوة ولا استكانوا بالخضوع . وقال ابن اسحق : فما وهنوا بقتل نبيهم ولا ضعفوا عن عدوهم ولا استكانوا لما أصابهم . وقوله تعالى : ﴿ **فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة** ﴾ في ثواب الدنيا قولان : أحدهما النصر على عدوهم ، وهو قول قتادة والربيع . والثاني الغنيمة وهو قول ابن جريج . وحسن ثواب الآخرة ، الجنة في قول الجميع »[٢] ولا أرى الكاتب موفقاً في الاستشهاد بهذه الآية المتعلقة بالجهاد والنصر والغنيمة وثواب الآخرة ، في حديثه عن الارتباط باحدى الحركات الإسلامية والانتظام في عضويتها .

٨ ـــ توظيف الآيات

تحت عنوان وضوح الطريق . يقول الكاتب الفاضل (ص ١٤٩) ما نصه :

« ويجب أن ندرك كذلك أن العمل للإسلام يعني العمل لتطبيق شرعة الله في الأرض .. يعني احلال هذه الشريعة مكان شرائع الهوى والطاغوت » وهذه الأوّليات لا خلاف عليها .. الا أنه يستطرد :

« وبذلك ، لا يكون التعايش مع الجاهلية ـــ أمداً وقدراً ـــ الا في حدود ما تحتاجه عملية الانقلاب عليها من قوى وامكانيات ... لأن الغاية هي تحقيق هذه النّقلة .. وكل عمل لا يكون مساعداً على تحقيقها ، أو مساهماً في بلوغها ، يكون تلهّيا بما هو أدنى عن الذي هو خير (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم) .

لم يوضح كاتبنا الفاضل ـــ رغم أن عنوان الفقرة وضوح الطريق ـــ ماذا يقصد بالجاهلية والطاغوت ولا ما يقصده بالانقلاب ، وما هي صور هذا الانقلاب على المجتمع المراد اصلاحه والأخذ بيده إلى الأفضل ؟ وما وجه الاستدلال بالآية الكريمة التي يوجه الله سبحانه فيها نبيه ﷺ أن يدعو إلى القرآن والتوحيد وألا يتبع أهل الكتاب الذين دعوه إلى دينهم ؟ وإليك ما قاله فيها المفسرون . قال ابن الجوزي « فلذلك فادع ، للمفسرين فيه قولان . أحدهما انه القرآن ، قاله ابن السائب . والثاني انه التوحيد ، قاله مقاتل . وقوله تعالى : ﴿ **ولا تتبع أهواءهم** ﴾، يعني أهل الكتاب لأنهم دعوه إلى دينهم »[٣] وما قاله الطبري وابن كثير قريب من هذا الذي ذكره ابن الجوزي ، رضي الله عنهم . وليس معنى استشهادنا المستمر ـــ في هذا التعليق ـــ بأقوال المفسرين أننا نعد تفسير كتاب الله حكراً على هؤلاء المفسرين دون غيرهم ، أو أننا ننكر على الكاتب حقه في تفسير كتاب الله بما يراه ـــ باجتهاده ـــ أنه هو المعنى المراد من الوحي القرآني حتى ولو خالف فيه الآخرين ، ولكننا لكي نوضح الأمر للقارىء الكريم نورد أقوال المفسرين عندما نجد البون

شاسعاً بين ما اجمعوا عليه من تفسير آية من الآيات وبين ما انفرد به الكاتب من وضعها في موضع بعيد عنها كل البعد بُغية دعم فكرته وتعزيزها .

٩ ــ الانقلاب المستحيل

لقد أدى نجاح الانقلابات العسكرية في كثير من دول العالم الثالث إلى الظن بأن الانقلاب في كل مجالات الحياة هو الحل وفي نفس الوقت هو الممكن . فانتشرت بين الكتّاب عبارات الثورة الثقافية والثورة الأخلاقية والثورة الحضارية ــ مع تفريق بين مصطلحي الثورة والانقلاب في الدرجة لا في النوع ــ ظناً منهم أن تغيير الانسان ــ فكراً وسلوكاً وحضارة ــ يمكن أن يتم بمجرد أن ينجح انقلاب عسكري للسلطة الحاكمة ــ أو على أحسن الظن تغيير سياسي لها ــ بحيث يمتلكها رجال يريدون تطبيق المنهج الإسلامي ، فيصدرون بذلك البيان رقم ١ فإذا بالمجتمع قد تحول إلى مدينة فاضلة ، تختفي منها الرذيلة ، وتعمها الفضيلة ، ويرفرف عليها الأمن والسلام .

يقول الكاتب الفاضل في ص ١٥٠ :

« فإذا كانت غاية المنهج الإسلامي ــ كما هو معلوم ــ هي تعبيد الناس لله في سلوكهم ومعاملاتهم ، في أنظمتهم ، وتشريعاتهم ، وفي كل مناحي حياتهم .. فان ذلك يعني احلال المنهج الإسلامي محل النظم الوضعية .. يعني استبدال وضع بوضع .. يعني نقض الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها المجتمع ونقض الحضارة التي يتبناها ويعتمدها ، ليتم بعد ذلك عملية البناء على قواعد الإسلام ووفق أسسه ومرتكزاته »

« ان ذلك يفرض أن تكون طبيعة العمل للإسلام تغيرية وليست ترميمية .. تغييرية بمعنى أنها تأبى الترقيع والقبول بأنصاف الحلول .. تأبى الانسجام مع المناهج الجاهلية .. تأبى التعايش مع المذاهب الوضعية . كل المذاهب الوضعية » ثم يبني على هذه النظرة الانقلابية نتيجة غريبة ، فيقول في ص ١٥٣ : « ليس من مهمة العمل الإسلامي أن يلتمس حلول المشكلات التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية ، أو السياسية والاقتصادية ، أو سواها من المشكلات التي خلّفتها النظم الوضعية الفاسدة ! »

لقد فات الكاتب أن مساعدة النظم ــ أيا كان رأي الكاتب في هذه النظم ــ على حل مشاكل المسلمين هو من صميم الاهتمام بأمر المسلمين . ولا ندري كيف يتعرف الناس على منهج الإسلام في حل مشاكلهم ، إذا كان المتصدرون للعمل الإسلامي ممتنعين عن وضع الحلول الإسلامية لهذه المشاكل ــ ناهيك عن المساهمة الفعلية في حلها ــ بدعوى أن هذا الاسهام « يساعد هذه النظم على التسلط

والاستمرار ، أو يهيء لها فرص البقاء والنماء » ص ١٥٣ .

كما فات الكاتب الفاضل أن ينظر حوله إلى الدول التي يملك ناصية السلطة فيها رجال يريدون تحقيق شريعة الله — وليأخذ مثالاً قريباً لذلك من ايران أو من باكستان — هل انتهت مشاكلهما بمجرد أن امتلكا ناصية الحكم ؟

أم أن المعركة الكبرى التي يواجهانها في أسلمة المجتمع بدأت مع اعلان البيان رقم ١ ولم تنته بعد ؟

ان أسلمة السلطة جزء واحد من أسلمة المجتمع وليست هي بداية الطريق وليست هي نهايته . ولا يمكن دعوة المسلمين إلى التوقف عن اصلاح المجتمع انتظاراً لليوم الموعود ، والا فَهِم الناس — وهم معذورون في ذلك — أن الهدف المستتر وراء دعواهم هو تغيير الأشخاص لا تغيير الأوضاع . وقد انتهى الكاتب — في تسلسل مطرد — إلى تصوير الأمر على النحو الذي يعطي المبرر الكامل لمن يتبنّوا هذا الفهم فقال : « ان قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة .. إلى مرتكزاتها الأساسية وقواعدها ومنطلقاتها .. وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها .. حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها » ص ١٥٤ .

ان هذا المنطق يدعو إلى ادانة الجهود الاصلاحية التي أفنى المسلمون أعمارهم فيها . والتي قاموا بها في ظل أنظمة (وضعية) . ابتداء من المصارف الإسلامية وتقنين الشريعة وأسلمة العلوم وانتهاء إلى الجهاد في سبيل الله — بالنفس أو بالمال — لتحرير ما اغتصبه المغتصبون من بلاد المسلمين . ان هذا المنطق يؤدي بمن يؤمن به ويتبعه إلى العزلة الكاملة عن حياة المسلمين وواقعهم ، وتحوله من عنصر اجتماعي فعّال إلى عنصر متربص يريد أن ينقضّ ، تدور عيناه بحثاً عن النقائص ليفضحها ، ولا تمتد يداه لاصلاح ما يراه فاسداً من أحوال المسلمين . وهذا كاتبنا الفاضل يقول :

« وإذا كان لابد من التعرض لمثل هذه المشكلات — التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية أو السياسية والاقتصادية — فبقدر ما يؤدي إلى ادانة النظم التي أفرزتها ، وبقدر ما يعري هذه النظم ويفضحها ويؤكد بطلانها » ص ١٥٣

١٠ — اصلاح أم اعتزال ؟

ان غرابة هذا المنطق ترجع أيضاً إلى تناقضه الكامل مع فكر وواقع جماعة الاخوان المسلمين التي أفردها الكاتب — دون غيرها — بالاعتبار والتقدير ، وخصها — في نهاية الكتاب — بنقول كاملة من مطبوعاتها ورسائلها .

فعلى المستوى النظري نصت لوائح الاخوان

على الأهداف الاجتماعية لأقسامهم الرئيسية . فقسم العمال والفلاحين ــ على سبيل المثال ــ « تنص لائحته على أن من أغراضه دراسة وشرح ونقد قوانين العمل وتبصير العمال بحقوقهم والعمل للحصول على هذه الحقوق وتوجيه الشركات العمالية وصبغها بالصبغة الإسلامية وتوجيه العمال الصناعيين للاشتراك في النقابات والمطالبة بعمل نقابات للعمال الزراعيين وبث روح التعاون في صفوف العمال من الاخوان والاستفادة من تكتلهم في مشروعات تعاونية »

« وفرع الزراعيين ورد في أغراضه : اعداد المناهج الاصلاحية من الناحية الزراعية ومنها دراسة مشروعات الصناعات الزراعية وتنفيذ ما يمكن تنفيذه عن طريق شركات مساهمة أو جمعيات تعاونية مثل منتجات الألبان وحفظ الخضر والفاكهة ومستخرجات النباتات الطبية والعمل على رفع مستوى الأنتاج الزراعي وزيادة غلة الفدان وذلك بحث المزارعين على اتباع أحدث الطرق الزراعية واستعمال التقاوي المنتقاة والعناية بالانتاج الحيواني وتربية السلالات الممتازة واستغلال الآلات الميكانيكية استغلالاً تعاونياً لقصر الحيوانات على الانتاج فقط وتربية الدواجن على أسس علمية صحيحة ونشر تربية النحل ودودة القز ونشر الصناعات الريفية وتسويق المحاصيل تعاونياً »(٤) ولا يتسع المقام لتعداد برامج الاخوان التعليمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المماثلة .

وهذه اللوائح ــ التي تشبه برامج الأحزاب السياسية من حيث شمولها لكافة الأنشطة الحياتية ــ لم تكن حبراً على ورق ، ولا كانت ذراً للرماد في العيون ، أو استجلاباً لأصوات الناخبين ، وانما وجدت طريقها للتنفيذ بقدر ما سمحت به الظروف . فعلى المستوى التنفيذي نجد الأمثلة لا يتسع لها إلا سفر كبير . ولنورد بعضاً منها :

« قدم قسم البر والخدمة الاجتماعية التابع للاخوان قبل الحل [حل جماعة الاخوان من قبل الحكومة المصرية] خدمات كثيرة لا سبيل إلى حصرها ، وكان للقسم قبل الحل ٥٠٠ شعبة في أنحاء القطر المصري تشرف عليها وزارة الشئون الاجتماعية »(٥)

« في عام ١٩٤٧ اشتد وباء الكوليرا في الوجه البحري [في مصر] وجندت الأمة رجالها . وكان كثير من المسئولين للأسف يفرون أمام خطر الموت ، وانتشار الوباء ، فاذا بقيادة جوالة الاخوان تضع تحت امرة المسئولين ٧٠٫٠٠٠ سبعين ألف جوال ليعملوا في محاربة هذا الوباء »(٦). « فتح الاخوان عدداً من المدارس لمحو الأمية وتنمية الثقافة الدينية بالمجان ومكاتب لتحفيظ القرآن الكريم نهاراً ومدارس ليلية لتعليم العمال والفلاحين وأقسام خاصة للراسبين في الامتحانات العامة يتولى التدريس فيها أساتذة أخصائيون من خريجي الجامعة وشعب لتعليم الغلمان الذين حرموا التعليم لاشتغالهم بالصناعات ومعاهد لتعليم البنين ومدارس أمهات المؤمنين لتعليم البنات ودوراً

للصناعات ملحقة بالمعاهد يتعلم فيها الذين لا يستطيعون اتمام التعليم العلمي »[٧] فإذا أضفنا إلى الأمثلة السابقة اشتراك الاخوان المسلمين الفعلي في حرب فلسطين وفي حروب القنال وإذا أضفنا مشاركتهم الفعلية في انشاء الشركات التجارية وفي فتح المستشفيات وغير ذلك من الاسهامات الضاربة في جذور المجتمع ، لبدت لنا صورة ناطقة لتاريخ هذه الجماعة تختلف عن مقولات كثير من الكتاب المعاصرين الذين يتحدثون باسم الاخوان المسلمين . ولَبدَا لنا أن الكاتب الفاضل عندما يقول في ص ١٥٣ « ليس من مهمة العمل الإسلامي أن يلتمس حلول المشكلات التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية أو السياسية والاقتصادية أو سواها من المشكلات التي خلّفتها النظم الوضعية الفاسدة » انما يعزل نفسه بهذا المنطق ، ليس عن المجتمع فحسب ، ولكن عن فكر وواقع الحركة الإسلامية بوجه عام والاخوان المسلمين بوجه خاص . والأشدّ غرابة مما سبق . هو أن جماعة الاخوان المسلمين ــ وهي مازالت تحتل مكاناً بارزاً بين الحركات الإسلامية المعاصرة رغم ما تعرضت له من أزمات ــ تحتضن وتروج لكثير من الكتابات المعاصرة لمجرد أنها تمجّد تاريخ الجماعة أو تقتطف نقولا من نشراتها ، وذلك بدلا من أن تكشف لأتباعها الفارق الهائل بين ما تحمله هذه الكتابات من أفكار وبين ما حملته الجماعة ــ منذ نشأتها الأولى ــ من مناهج وما قدمته من انجازات .

١١ ــ بين التعميم والتخصيص

نقل الكاتب الفاضل نصوصاً من مجموعة رسائل الأستاذ البنا رحمه الله . وعمّم ما فيها من توجيهات خاصة للاخوان ، فجعلها صالحةً لكل زمان ومكان ، بل واستبدل داخل النصوص عبارة الاخوان المسلمين بعبارة « الحركة الإسلامية » (ص ١٥٧ ، ١٥٩) تعزيزاً لفكرته في صلاحية ما جاء فيها لكل حركة إسلامية ، منهجاً وتطبيقاً .

ومن المسلّم به لدى العاملين في شتى مجالات الحياة الاجتماعية ــ قديماً وحديثاً ــ أن ما يقال في مرحلة زمنية معينة ، موجهاً إلى مجموعة خاصة من الناس ، استجابةً لواقع جغرافي محدود ، لا يمكن اطلاقه على كل زمان ومكان . ان ما قاله حسن البنا وما قام به في الربع الثاني من القرن العشرين كان شيئاً مطابقاً لمتطلبات الواقع الذي عايشه ، تماماً كما يمكن اعتبار ما قاله بديع الزمان النورسي وما قام به في تركيا خلال النصف الأول من هذا القرن ، وما قاله وقام به ــ من قبله ــ السيد أحمد خان في شبه القارة الهندية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وما قام به محمد بن عبدالوهاب في شبه الجزيرة العربية ، في القرن الثامن عشر .. إلى آخر هذه الحلقات المتصلة منذ انحراف الناس عن الإسلام والممتدة إلى ما

شاء الله .. كانت تلبية واستجابة لواقع عايشوه ، واكتشفوا ببصيرتهم النافذة سر انحرافه ، فوضعوا أيديهم على مكمن الداء ، واستنهضوا الناس بحثاً عن الدواء . لقد وضع كل واحد منهم لبنة في الجدار الذي يريد أن ينقضّ ، ولم يدّع واحد منهم لنفسه أو لجماعته فضلاً أكبر من حجم اللبنة التي وضعها . ولسنا بصدد الاسهاب في تأثير كل حركة اصلاحية فيما جاورها — جغرافياً — وفيما أعقبها — تاريخياً ، من حركات الاصلاح ، عبر تاريخنا الحديث . وانما أردنا أن نعلق على منهج الكاتب في تعميم ما هو خاص بطبيعته من مناهج وتنظيمات وفي إطلاق ماهو مقيد بحدود زمانه ومكانه ، من وصايا وتعليمات. غير منكرين عليه أو على غيره ما يستشهدون به من أقوال المصلحين مما يرتبط بأصول الدين وقواعد السلوك الثابتة التي لا ينال من صلاحيتها تعاقب الزمن أو اختلاف المكان .

١٢ — الطاعة نعم .. ولكن لمن ؟

أورد الكاتب الفاضل — تحت عنوان الطاعة وحكمها الشرعي ص ١٦٦ — نصوصاً قرآنية ونبوية توجب الطاعة لله عز وجل وللرسول ﷺ ولأولي الأمر ، وتبين جزاء العصيان ومفارقة الجماعة . كما أورد أثراً لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه أورده البخاري في هذا الصدد . وحمل الكاتب هذه الأحكام الشرعية حملاً من مكانها في الفقه — وجوب طاعة الله والرسول وأولي الأمر — ووضعها في باب من الكتاب بعنوان : أن أدرك شروط البيعة والعضوية ، مشيراً — دون أن يذكر ذلك صراحة — إلى أن النصوص التي قدمها ، والأحكام الشرعية التي بنيت عليها ، تصلح لأن تشمل طاعة المرؤوس لرئيسه والعضو لأميره ، في التنظيمات التي تنشئها الحركات الإسلامية المعاصرة . وهذه التفسيرات المتحيزة للنصوص تضع القارىء أمام نتائج يناقض بعضها بعضا . ومن مظاهر هذا التناقض ما نشاهده من استشهاد القضاة الذين أدانوا بعض شباب الحركات الإسلامية في قضايا تتعلق بأمن الدولة في عالمنا العربي بالآيات التي توجب الطاعة لأولي الأمر ، بينما كانت نفس الآيات هي التي اعتمد عليها هؤلاء الشباب — طاعةً منهم والتزاماً بأوامر قادتهم — عندما أتوا أعمالاً جرّمها القانون في أقطارهم . فجاءت الآية الواحدة على لسان المتهم والقاضي معاً . وقضية (الطاعة لمن .؟) قضية قديمة في التاريخ الإسلامي منذ فتنة عثمان رضي الله عنه . وعلى من يتناولها بالبحث أن يبيّن حدودها وشروطها ويفرق بين أنواعها ، ويزيل ما التبس على الناس من أمرها ، لا أن يوردها — مجردة — حيث يريد أن يستعين بها في إحكام تنظيمه ، تاركاً ما يترتب على تفسيره من آثار قد تكون ضارة مدمرة بينما أرادها هو مثمرة بناءة . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامـــش

١ ـــ ابن كثير ، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤ هـ) . تفسير القرآن العظيم ، ٧ مج . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ ، ٣١٠/٥ .

٢ ـــ الماوردي ، أبو الحسن علي بن حبيب (ت ٤٥٠ هـ) . النكت والعيون تفسير الماوردي ، ٤ مج ، تحقيق خضر محمد خضر ، مراجعة عبدالستار أبوغدة ، الكويت : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ ، ٣٤٧/١ .

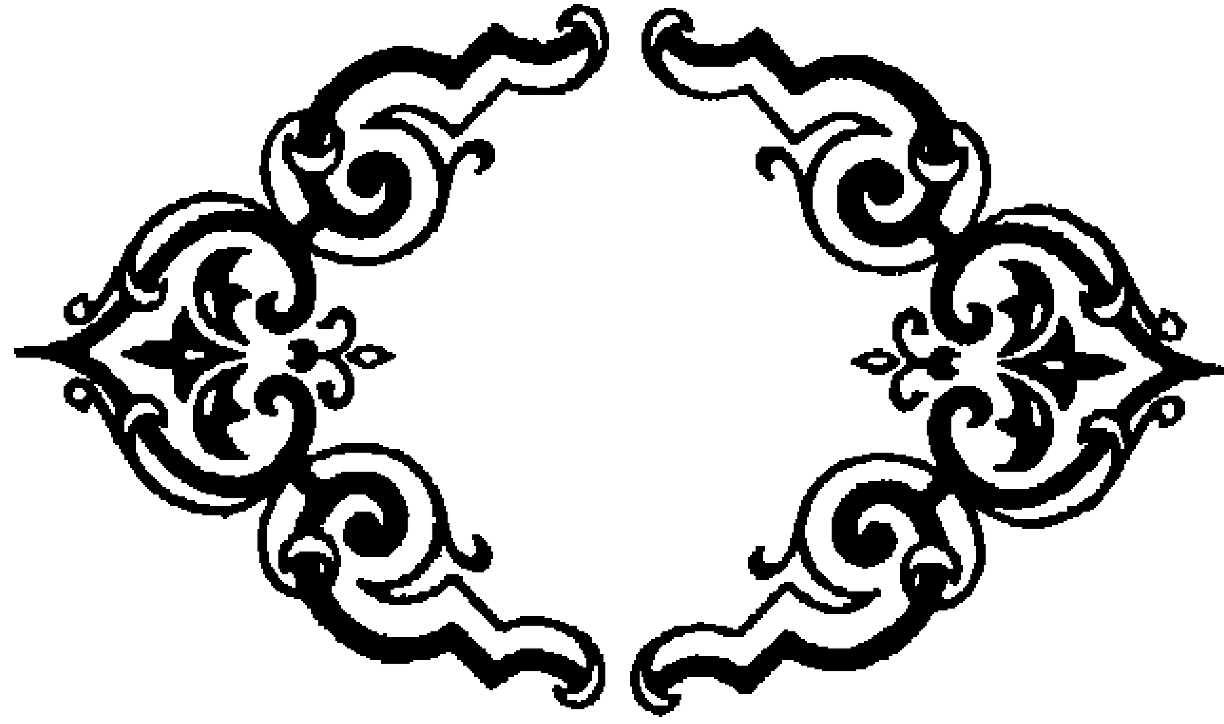
٣ ـــ ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن (ت ٥٩٦ هـ) . زاد المسير في علم التفسير ، ٩ مج . دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٣٨٤ هـ ، ٢٧٨/٧ .

٤ ـــ زكي ، محمد شوقي . الاخوان المسلمون والمجتمع المصري . القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٤ .

٥ ـــ المرجع السابق ص ١٦٠ .

٦ ـــ المرجع السابق ص ١٤١ .

٧ ـــ المرجع السابق ص ١٨٦ .



دليل الباحث
في الدراسات القرآنية

محيي الدين عطية

[تشتمل هذه القائمة الببليوجرافية المنتقاة على أهم ما صدر من كتب ومقالات ودوريات وأطروحات جامعية وبحوث مؤتمرات ومحاضرات ، منذ مطلع القرن الخامس عشر الهجري حتى تاريخ إعدادها (١٤٠١ ــ ١٤٠٤ هـ) ، وذلك في مجال الدراسات القرآنية .

ولا تشمل هذه الدراسات علوم القرآن ، ولا التفسير والمفسرين ، ولا الإعجاز القرآني ، حيث أفردنا لهذه المجالات الثلاث قوائم مستقلة تنشر في غير هذا المكان .

وتغطي القائمة ما صدر من إنتاج فكري باللغتين العربية والانجليزية في العالم العربي وخارجه ، من مؤلفين عرب وأجانب . وقد رتبت مداخل المواد تحت رؤوس موضوعات هجائية مخصصة ، وألحق بالقائمة فهرس قاموسي يضم أسماء المؤلفين والمشاركين مع عناوين الكتب والأطروحات في ترتيب هجائي واحد . كما ذيلت بقائمة بالناشرين وأخرى بالدوريات التي وردت بها .

وقد بذل الكثير من الجهد لكي تكون البيانات الببليوجرافية المعطاة دقيقة وكاملة قدر المستطاع] .

أدب الترغيب في القرآن

١ ــ علم الدين ، أحمد محمد/أدب الترغيب في القرآن الكريم (١ ــ ٦) . **القدس** . ع ١٨ ــ ٢٥ (٥ ــ ١٩٨١/١٢ م) .

أدب الترهيب في القرآن

٢ ــ علم الدين ، أحمد محمد/أدب الترهيب في القرآن الكريم (١ ــ ٤) **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٢ ــ ١١ (٧ ــ ١٩٨١/١١ م) .

القرآن ــ بحوث

٣ ــ بن نبي ، مالك .

Ben Nabi, Malik, The Qur'anic phenomenon. Indiana : Amercican Trust Publications, 1983.

٤ ــ خليف ، يوسف/**دراسات في القرآن والحديث** . القاهرة : مكتبة غريب ، ١٩٨١ م .ــ ٢٦٢ ص .

٥ ــ الشرفي ، عبدالمجيد/آفاق الدراسات القرآنية من كتاب محمد أركون : قراءات للقرآن . **١٥ * ٢١** (تونس) ع ٥ (١٤٠٣/٨ هـ = ١٩٨٣/٥ م) ص ص ٢٦ ــ ٢٩ .

٦ ــ العماري ، علي محمد حسن/على هامش الدراسات القرآنية : الاقتباس والتضمين (١) . **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج ــ ١ (١٤٠٣/٤ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٤٧ ــ ٥٣ .

٧ ــ المعموري ، الطاهر/**الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

القرآن ــ مخطوطات

٨ ــ جيمس ، ديفيد/بدائع المخطوطات القرآنية . **آفاق عربية** . س ٨ : ع ١ (١٩٨٢/٩ م) ص ص ٤ ــ ١١ .

٩ ــ نور الدين ، فاروق/من التراث العلمي العربي مخطوطة القرآن الكريم ــ الحساب والإحصاء والفلك في قصص الكتب السماوية وآيات القرآن الكريم . في **المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب** . حلب : معهد التراث العلمي العربي ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ١٣ ص .

القرآن ــ معاجم

١٠ ــ الصفار ، إبتسام مرهون/معجم الدراسات القرآنية المطبوعة والمخطوطة ، القسم الرابع . **المورد** . مج ٩ ، ١١ : ع ٤ ، ٣ شتاء ١٩٨١ ، خريف ١٩٨٢ م)

١١ ــ عطية ، محيي الدين/دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم مع نموذج كشاف موضوعي للجزء الثلاثين . **المسلم المعاصر** . س ٩ : ع ٣٣ (١ ــ ١٤٠٣/٣ هـ = ١١ ــ ١٩٨٣/١ م) ص ص ١٤٧ ــ ٢٢٣ .

١٢ ــ مجمع اللغة العربية . القاهرة : **معجم ألفاظ القرآن الكريم** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م ــ ١٤٠١ هـ ، ٧٥٥ ص .

القرآن والأجنة

١٣ ــ البار ، محمد علي/أطوار الجنين في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ١١٣ ــ ١٢٥ .

١٤ ــ البار ، محمد علي

Al-Baar, Mohammed Ali. Embryological Date in Holy Qur'an. **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٥ ــ جونسون ، مارشال وعبدالمجيد زنداني

Jahnson, E. Marshal & Zindani, A. The Key of An Embryo's Future (Insemination, Fertilization and Genetic Domination or Determinant of an Individual's Characteristics : A Comparison with Qur'an and Hadith). **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٦ ــ حسين ، سكندر .

Hussain, Sikandar. Embryological Significance of the Qur'anic Term « ALAQA » « The Clot ». **In The Second International Islamic Medicine Conference,** Kuwait, 1982.

١٧ ــ خان ، نواب محمد وعبدالمجيد زنداني

Khan, Nawab M. & Zindani, A. The Embryo And the Body of His Mother In The Light of Qur'an And Hadith **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy. 1404.

١٨ ــ طاهر ، محمد وعبدالمجيد زنداني

Tahir, Mohammad & Zindani, A. Modern Concepts of statements in Qur'an and Hadith . **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٩ ــ مور ، كيت/مطابقة علم الأجنة لما في القرآن والسنة ، ترجمة خليل سلمان . **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ٣ (١٤٠٣/٥ هـ = ٣ (١٩٨٣ م) ص ص ٧٢ ــ ٧٩ .

القرآن والأخلاق

٢٠ ــ سعيد ، حكيم محمد

Said, Hakim Mohammed. The Qur'anic Concept of Good Behaviour. Karachi : Hamdard Foundation, 1982.

٢١ ــ شيرواني ، ناظم/الأخلاق بين القرآن والمذاهب الفلسفية ، تأليف مسيح مهاجري . **التوحيد** (طهران) س ١ : ع ٥ (١١ ، ١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٦٥ ــ ٧٨ .

القرآن والأخوّة

٢٢ ــ حامد ، محمد عبدالتواب/رابطة الأخوة بين المسلمين كما يقررها القرآن الكريم . **الاقتصاد الإسلامي** . س ١ : ع ٩ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ٢٨ ــ ٣٦ .

القرآن والادارة

٢٣ ــ بسيوني ، عبدالعظيم/بعض المفاهيم الأساسية لعلم الإدارة كما وردت في القرآن الكريم . **البنوك الإسلامية** . ع ٢٨ (١٤٠٣/٤ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٦ ــ ١٣ .

القرآن والأدب

٢٤ ــ الخضري ، محمد عبدالجواد/أثر القرآن الكريم في الأدب العالمي . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ٤ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ١٢ ــ ١٧ .

القرآن والأدوية

٢٥ ــ هاشم ، محمد محمد/الأدوية والقرآن الكريم . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٤٢ ص .

القرآن والاستشراق

٢٦ ــ الجندي ، أنور/المستشرقون والقرآن . في **النـدوة العلميـة عن الإسلام والمستشرقين** . أعظم كره (الهند) : دار المصنفين ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٧ ــ حسين ، أطهر/القرآن والمستشرقون (بالانجليزية) . في **الندوة العلمية عن الإسلام والمستشرقين** . أعظـم كره (الهند) : دار المصنفين ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٨ ــ خليفة ، م

Khalifa, M. The Sublime Qur'an and Orientalism. Harlow, Essey : Longman, 1983, pp. 262.

٢٩ ــ شلبي ، عبدالفتاح إسماعيل/**رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها** . ط ٢ فريدة ومنقحة .ــ جدة : دار

الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١٥١ ص (في الدراسات القرآنية واللغوية) .

٣٠ ـــ الصغير ، محمد حسين علي/**المستشرقون والدراسات القرآنية** . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٣٤ ص ، ١٩ سم .

٣١ ـــ الندوى ، محمد صدر الحسن/المستشرقون والقرآن الكريم (١ ـــ ٦) . **البعث الإسلامي** . س ٢٧ : ع ٣ ـــ ١٠ (١ ـــ ١٤٠٣/٧ هـ) .

٣٢ ـــ النشمي ، عجيل/القرآن في نظر بعض المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢١ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ ـــ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ١٦ ـــ ٢٤ .

٣٣ ـــ النشمي ، عجيل/القرآن كمصدر تشريعي في رأي المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع ٢١٨ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٩ ـــ ٢٥ .

القرآن والأسرة

٣٤ ـــ سلامة ، عبدالباقي أحمد/**القرآن الكريم ونظام الأسرة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ـــ ٨٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والأعلام

٣٥ ـــ أبات ، محمد أحمد سيد/**الأسلوب الإعلامي في القرآن الكريم** . الرياض : المعهد العالي للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٣٦ ـــ بليق ، عز الدين/**موازين الإعلام في القرآن الكريم** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ٩٦ ص ، ٢٤ سم .

٣٧ ـــ الشيتي ، عبدالله/كتاب جديد في موضوعه « من قضايا الإعلام في القرآن » . مراجعة كتاب من قضايا الإعلام في القرآن تأليف رمضان لاوند . **المجلة العربية** . س ٤ : ع ١١ (١٩٨١/٢ م) ص ص ١٧ ـــ ١٨ .

القرآن والاعلان

٣٨ ـــ خشبة ، ناجي محمد فوزي/هل يمكن أن نتعلم الإعلان من القرآن . **هدى الإسلام** .ـــ مج ٢٧ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٩ ـــ ١٢ .

القرآن وأفعال العباد

٣٩ ـــ المجدوب ، عبدالعزيز/**أفعال العباد في القرآن الكريم** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

القرآن والأمة

٤٠ ــ البغدادي ، أحمد/المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن . **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت) س ١٠ : ع ٢ (١٩٨٢/٦ م) ص ص ٧ ــ ٢٢ . (ملخص باللغة الانجليزية ص ٣٤٤) .

٤١ ــ فرحات ، أحمد حسن/**الأمة في دلالتها العربية والقرآنية** . عمان : دار عمار ، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .ــ ٧٦ ص ، ٢٤ سم.(بحوث قرآنية حضارية) .

القرآن والأمراض

٤٢ ــ الخطيب ، محمد/القرآن الكريم أول من أشار لأمراض الوراثة . **الهداية** (البحرين) س ٥ : ع ٥٢ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ١٢ ــ ١٨ .

القرآن والأمن

٤٣ ــ سبع ، توفيق محمد/أمن المجتمع المسلم كما يصوره القرآن . **الوعي الإسلامي** . ع ٢١٨ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ٦٨ ــ ٧٥ .

القرآن والأمومة

٤٤ ــ أبو عبدالله ، عبدالعزيز/الأم في القرآن والحديث والشعر العربي قديماً وحديثاً . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٧ (١٤٠٢/٧ هـ) صص ٩٥٤ ــ ٩٦٤ .

القرآن والأنبياء

٤٥ ــ إبراهيم ، نجاشي علي/لقاء موسى بالخضر كما يصوره القرآن الكريم (٢) سر الأحداث . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٢٩ ــ ٣٦ .

٤٦ ــ حمو ، عبدالمحسن قاسم حاج/**يونس عليه السلام ودعوته في ظل القرآن الكريم والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٤٧ ــ قورة ، محمد فتحي حافظ/**القرآن وأنباء الأنبياء في الحديث عن المعجزة الخالدة وأولي العزم من الرسل** . القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٨١ م .ــ ٢٢٧ ص .

القرآن والإنسان

٤٨ ــ بركات ، لطفي/**الطبيعة البشرية في القرآن الكريم « دراسة نفسية تربوية اجتماعية »** . الرياض : دار المريخ ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ــ ١٩٢ ص .

٤٩ ــ البكري ، صلاح عبدالقادر/**القرآن وبناء الانسان** . جدة : تهامة ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٥٠ ــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/**الانسان في الكون بين العلم والقرآن** . جدة : عالم المعرفة ، ١٤٠٣ هـ ، ٤٢٦ ص ، ٢٤ سم .

٥١ ــ الدواليبي ، معروف/القرآن الكريم .. رسالة الله إلى الإنسان . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ٦ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٦ ــ ١٤ .

٥٢ ــ طاهر ، محمد وعبدالمجيد زنداني ومصطفى النجار

Tahir, Mohammad & Zindani, A. & El-Najjar, M. Historical Background of Human Development and Enlightenment in this Field in Qur'an & Hadith. **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

٥٣ ــ العجمي ، أبو اليزيد/**حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم** . مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٧٤ ص ، ٥ر٢٠ سم [دعوة الحق ــ ٢٢]

٥٤ ــ العزب ، محمد أحمد/ماذا على الإنسان ؟ كما يريد القرآن . **الأمة** . س ١ : ع ١١ (١٩٨١/٩ م) ص ص ٢٤ ــ ٢٥ .

القرآن والإيمان

٥٥ ــ خليفة ، محمد محمد/**مع الإيمان في رحاب القرآن** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م .

القرآن والبحث الجنائي

٥٦ ــ مهدي ، محمد عبدالحكم/البحث الفني الجنائي في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢١ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ ــ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ٣٨ ــ ٤٤ .

القرآن وبر الوالدين

٥٧ ــ سكجها ، نظام/**بر الوالدين في القرآن الكريم والأحاديث** . عمان : المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ م .ــ ٨٢ ص ، ٢٠ سم .

القرآن والبيئة

٥٨ ــ الفقي ، محمد عبدالقادر/القرآن الكريم وتلوث البيئة . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٤٠ ــ ٥٥ .

القرآن والتاريخ

٥٩ ــ كامل ، عبدالعزيز/**القرآن والتاريخ** . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م .ــ ١٤٦ ص ، ٢٠ سم .

القرآن والتربية

٦٠ ــ أبو العينين ، أحمد/**فلسفة التربية الإسلامية في القرآن** . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٢ م .

٦١ ــ أسعد أحمد علي/**تفسير القرآن المرتب منهج لليسر التربوي** ، ط ٢ . دمشق : دار السؤال ، ١٩٨٣ م .

٦٢ ــ بو أحمد ، راشد/تقديم وعرض كتاب منهج القرآن في التربية تأليف محمد شديد . **الهداية** (البحرين). س ٦ : ع ٦٣ (١٤٠٣/٥ هـ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ٧٢ ــ ٧٤ .

٦٣ ــ كحالة ، زهير/من المغازي التربوية لآيات القرآن الكريم . **هدى الإسلام** . مج ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٦ هـ = ١٩٨٣ م) ص ص ١٠ ــ ١٨ .

٦٤ ــ كيف نتربى بالقرآن الكريم . **المنطلق** . ع ١٣ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ١٨ ــ ٤٤ .

٦٥ ــ المحمود ، عبدالله العلي/منهج التربية الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، في **الندوة العالمية للأدب الإسلامي** . لكهنؤ (الهند) : ندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م .

٦٦ ــ محيسن ، محمد سالم/**العبادات في ضوء الكتاب والسنّة وأثرها في تربية المسلم** ، ٢ ج ــ القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م . ٧٤٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والتعليم

٦٧ ــ الطيب ، عبدالله/ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم في التعليم . **الدوحة** . س ٦ : ع ٧٠ (١٩٨١/١٠ م) ص ص ١٣ ــ ١٧ .

٦٨ ــ الكردي ، أحمد/المدرسة القرآنية بين الماضي والحاضر . **مجلة كلية اللغة العربية** (الرياض) . ع ١١ (١٤٠١ هـ ١٩٨١ م) ص ص ١٥ ــ ٣٠ .

٦٩ ــ نجاتي ، محمد عثمان/مباديء التعلم في القرآن الكريم . **عالم الفكر** (الكويت) س ١٢ : ع ٤ (١ ، ٢ ، ١٩٨٢/٣ م) ص ص ٤٣٥ ــ ٤٥٢ .

٧٠ ــ الهول ، حامد/**التعليم والتعلم في القرآن الكريم** . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م .

القرآن والتلمود

٧١ ــ سعيد ، عبدالستار فتح الله/**معركة الوجود بين القرآن والتلمود** ط ٢ ، الزرقاء

(الأردن) : مكتبة المنار ، ١٩٨٢ م .ـــ ٣٤٠ ص ، ٢٤ سم .

٧٢ ـــ القاعود ، حلمي محمد/معركة الوجود بين القرآن والتلمود تأليف عبدالستار فتح الله سعيد . **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج ٩ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٧٨ ـــ ٨٢ .

القرآن والتناسل

٧٣ ـــ شوماشر ، جبهارد وعبدالمجيد زنداني

Schmachar, Gebhard F.B. & Zindani, A. Similarities In The Reproductive Systems Between Man And Animals In the Light of Science And The Qur'an. **In 8 the Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

القرآن والتوحيد

٧٤ ـــ الحسني ، عبدالله محمد/نماذج التوحيد من البيان القرآني (٢) . **البعث الإسلامي** . مج ٢٨ : ع ٢ (١٤٠٣/١٠ هـ = ٧ ـــ ١٩٨٣/٩ م) ص ص ٢٥ ـــ ٣٢ .

٧٥ ـــ القناعي ، عبدالعزيز العلي المطوع/**توحيد الكلمة على كلمة التوحيد في رحاب القرآن الكريم** . الكويت : المركز العربي للإعلام ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٣٢ ص ، ٢٠ سم .

٧٦ ـــ الندوى ، عبدالله محمد الحسني/نماذج التوحيد من البيان القرآني . **البعث الإسلامي** . مج ٢٨ : ع ١ (١٤٠٣/٩ هـ = ٦ ـــ ١٩٨٣/٧ م) ص ص ٣٤ ـــ ٤١ .

القرآن والثقافة

٧٧ ـــ إسماعيل ، شعبان محمد/**الثقافة الإسلامية في ضوء القرآن والسنّة** . الرياض : دار المريخ للنشر ، ١٤٠١ هـ ـــ ٣٧٠ ص .

٧٨ ـــ فاسل ، محمد

Wassel, Mohamed 'The Islamic Law, its application as it was revealed in the Qur'an and its adaptability to cultural change' **Hamdard Islamicus,** Vol. VI. No. 1 (Spring 1983) pp. 53 - 61.

القرآن والجدل

٧٩ ـــ حمر ، الهادي/**مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه .

القرآن والجريمة

٨٠ ـــ الشنقيطي ، عبدالله بن محمد الأمين/**علاج القرآن الكريم للجريمة** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والجغرافيا

٨١ ــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/**مفاهيم جغرافية في القصص القرآنية ، قصة ذي القرنين** . جدة : دار الشروق ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ٤١٣ ص .

القرآن والجماعات

٨٢ ــ السيد ، رضوان/تكون مفاهيم الجماعات في القرآن الكريم . **تاريخ العرب والعالم** . س ٣ : ع ٣٣ (١٩٨١/٧ م) ص ص ٣ ــ ١١ .

القرآن والجن

٨٣ ــ الطنطاوي ، ناجي/حقيقة الجن في الكتاب والسنة ١ ــ ٣ . **المجلة العربية** . س ٥ : ع ٣ ــ ٦ (٦ ــ ١٩٨١/٩ م) .

٨٤ ــ الوراق ، مصطفى/انكار الجن من شطحات التفسير الموضوعي للقرآن . **مجلة الجامعة الإسلامية** (المدينة المنورة) س ١٥ : ع ٥٩ (١٤٠٣ هـ) .

القرآن والجنس

٨٥ ــ بيرساود ،ت . ف . ن وعبدالمجيد زنداني

Persaud, T.V.N. & Zindani, A. Qur'anic Rules Regarding Sexuality « Is Not Allah The Wisest of the wiser , » **In 8 the Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

٨٦ ــ مور ، كيث وعبدالمجيد زنداني

Moore, Keith L. & Zindani, A. Human Sex Development and Co-Relation with the Qur'an and Hadith. **In 8 th Saudi Medical Conference** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

القرآن والحب

٨٧ ــ ابن الشريف ، محمود/**الحب في القرآن** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م .ــ ١٤٨ ص

القرآن والحج

٨٨ ــ علي ، بشارت/الحج في القرآن . في **ندوة الحج الدولية** . لندن : المعهد الإسلامي ، ١٩٨٢ م . (باللغة الانجليزية) .

٨٩ ــ الصانعي ، سيد مهدي/الحج في القرآن . **في ندوة الحج الدولية** . لندن : المعهد الإسلامي ، ١٩٨٢ م .

القرآن والحجاب

٩٠ ــ الألمعي ، زهرة أحمد/**التبرج والحجاب في ضوء الكتاب والسنّة** . أبها (السعودية) : نادي أبها الأدبي ، ١٤٠٣ هـ . ﴿ سلسلة ألوان ثقافية﴾

٩١ ــ مرزا ، نور الشهيرة بمكية نواب/**حجاب المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والحدائق

٩٢ ــ سليم ، عبدالمجيد حسين علي/مباديء تنسيق الحدائق في القرآن الكريم .ــ **التربية** (قطر) ع ٦١ (١٤٠٤/١ هـ = ١٩٨٣/١٠ م) ص ص ١١٠ ــ ١١٢ .

القرآن والحِرَف

٩٣ ــ صبح ، علي مصطفى/التصوير القرآني للأعمال الحرفية . **الفيصل** . س ٧ : ع ٧٦ (١٤٠٣/١٠ هـ = ٧ ــ ١٩٨٣/٨ م) ص ص ٤٨ ــ ٥٠ .

القرآن والحرية

٩٤ ــ الصدر ، محمد باقر/الحرية في القرآن . **المنطلق** . ع ١٨ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ٨ ــ ١٣ .

القرآن والحضارة

٩٥ ــ خليل ، عماد الدين/الرؤية الحضارية في القرآن الكريم . **الأمة** . س ١ : ع ٧ (١٩٨١/٥ م) ص ص ١٧ ــ ٢٠ .

٩٦ ــ البوطي ، محمد سعيد رمضان/**منهج الحضارة الانسانية في القرآن** . دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ــ ٢١٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن وحقوق الانسان

٩٧ ــ خلف الله ، محمد أحمد/حقوق الانسان في القرآن . **العربي** . ع ٢٩٨ (١٩٨٣/٩ م) ص ص ٢٣ ــ ٢٧ .

القرآن والحكم

٩٨ ــ هويدي ، فهمي/**القرآن والسلطان** ، هموم إسلامية معاصرة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م .ــ ٢٤٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والخلْق

٩٩ ــ بدر ، حامد/حكمة الخلق والعبادة في ضوء القرآن الكريم . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٦ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٨٢٠ ــ ٨٢٤ .

١٠٠ ــ جونسون ، مارشال وعبدالمجيد زنداني

Johanson, E. Marshall & Zindani, A. Initial Stages of Creation and Formation in Comparison to the Qur'an and Hadith. **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khild Military Academy, 1404.

١٠١ ــ خليفة ، محمد محمد/خلق الانسان في القرآن . **الأزهر** . س ٥٥ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٤٥ ــ ١٥١ .

١٠٢ ــ الغرب ، محمد أحمد/خلق الإنسان في ميزان القرآن . **الأمة** . س ١ : ع ١٠ (١٩٨١/٨ م) . ص ص ٨١ ــ ٨٤ .

١٠٣ ــ وافي ، عبدالمجيد/كرامة الإنسان في القرآن والنشوء والارتقاء عند دارون . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ١٢ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ١١٠ ــ ١١٩ .

القرآن والدعاء

١٠٤ ــ تونج ، جهاد يونجا/**الدعاء في ضوء الكتاب والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والدعوة

١٠٥ ــ شقرة ، محمد إبراهيم/**ركائز الدعوة في القرآن** عمان : المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ م ــ ٣٩ ص ، ١٨ سم .

١٠٦ ــ عبيد ، أحمد حمد محمود/**منهجية الدعوة في القرآن الكريم** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه .

١٠٧ ــ نوفل ، أبو المجد السيد/من أساليب الدعوة في القرآن الكريم ، الأساليب التطبيقية « ٢ » . **هذه سبيلي** (الرياض) . ع ٥ (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م) ص ص ١٥ ــ ٦٠ .

القرآن والدولة

١٠٨ ــ خلف الله ، محمد أحمد/**القرآن والدولة** ــ ط ٢ ــ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ م ، ١٦٣ ص .

القرآن والربا

١٠٩ ــ قادري ، س .م.

Qadri, S.M. 'The Qur'anic Approach to the Problems of Interest in the Context of Islamic Social System' **Islamic Culture** (Hyderabad), Vol IV (1981) pp. 35 - 47.

القرآن والرحمة

١١٠ ــ الفقي ، محمد كامل/بين القرآن والرحمة . **المجلة العربية** . س ٥ : ع ٨ (١٩٨١/١١ م) ص ص ١٠ ــ ١١ .

القرآن ورمضان

١١١ ــ آل محمود ، عبدالله بن زيد/صلاة التراويح وفضل قراءة القرآن في رمضان . **الأمة** . س ١ : ع ٩ (١٩٨١/٧ م) ص ص ١٢ ــ ١٦ .

١١٢ ــ الدسوقي ، محمد/معنى إنزال القرآن في رمضان . **الدوحة** . س ٦ : ع ٦٧ (١٩٨١/٧ م) ص ص ٣٤ ــ ٣٥ .

القرآن والزكاة

١١٣ ــ دار ، ر .

Darr, R **Zakat in the Qur'an and Islam.** Birmingham : Centre for study of Islam, 1982, Dissertation.

القرآن والزمن

١١٤ ــ خليل ، عماد الدين/**القرآن والبعد الزمني** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨١ م .ــ ٣٢ ص ، ١٧ سم (آفاق إسلامية ــ ١) .

القرآن والسنّة

١١٥ ــ أبو زيد ، أحمد/القرآن والسنة النبوية . **عالم الفكر** (الكويت) س ١٢ : ع ٤ (١ ، ٢ ، ١٩٨٢/٣ م) ص ص ٣ ــ ١٠

١١٦ ــ حماني ، أحمد/السنة والقرآن والحديث القدسي ، في **الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي عن السنة النبوية الشريفة** . تلمسان (الجزائر) ، ١٤٠٢/١٠ هـ = ٧ ، ١٩٨٢/٨ م .

القرآن والسياسة

١١٧ ــ بليق ، عز الدين/**موازين الدين والسياسة في القرآن الكريم** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١١٢ ص ، ١٧ سم .

القرآن والسيرة

١١٨ ــ الريس ، الحسيني مصطفى/أسرار بدر في القرآن الكريم . **الهداية** (البحرين) . س ٦ : ع ٦١ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٦٦ ــ ٧٥ .

١١٩ ــ مرزوق ، عبدالصبور/**السيرة النبوية في القرآن الكريم** . مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، ١٤٠١ هـ (سلسلة دعوة الحق) .

القرآن والشباب

١٢٠ ــ القاضي ، علي/مشكلات الشباب وحلولها في ضوء الكتاب والسنة (٢) . **البعث الإسلامي** س ٢٧ : ع ٤ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٢١ ــ ٣٤ .

القرآن والشريعة

١٢١ ـــ فاسل ، محمد

Wassel, Mohamed. « The Islamic Law, Its application as it was revealed in the Qur'an and its adaptability to Cultural Change » **Hamdard Islamicus.** Vol VI No. 1 (Spring 1983) oo. 53 - 61.

القرآن والشعر

١٢٢ ـــ أبو عاطف ، محمد/القرآن ليس شعراً وليس نثراً . **الهداية** (البحرين) س ٦ : ع ٧١ (١/١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣/١٠ م) ص ص ٣٣ ـــ ٣٩ .

١٢٣ ـــ صمود ، نور الدين/**تأثير القرآن الكريم في شعر المخضرمين على صعيد اللفظ والمعنى والأسلوب** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

١٢٤ ـــ العظم ، يوسف/**الشعر والشعراء في الكتاب والسنة** . عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١١٢ ص ، ١٤ سم . (دراسات في أدب الدعوة الإسلامية ـــ ١) .

القرآن والشيخوخة

١٢٥ ـــ حمزة ، محمد فوزي/رعاية المسنين في ضوء القرآن الكريم والحديث الشريف . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٣ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٨٢ ـــ ٨٩ .

القرآن والصحابة

١٢٦ ـــ السطيفي ، محمد المغربي بن التباني/**إتحاف ذوي النجابة بما في القرآن والسنّة من فضائل الصحابة** . القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٣ م .

القرآن والطب

١٢٧ ـــ الصياد ، إبراهيم

Al-Sayyad, Ibrahim. The Place of Scientific Aspects of the Holy Qur'an In Medical Carriculm. **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٢٨ ـــ عبادة ، عبدالله/**الطب في القرآن** .ـــ القاهرة : مكتبة الخانجي ، الرياض : دار الرفاعي ، ١٩٨٢ م .ـــ ١٦٠ ص .

القرآن والعالم

١٢٩ ـــ فاروقي ، أ.ح.أزاد

Faruqi, I. H. Azad. "Coalescence of Universalism and Particularism in the Qur'an" **Islam and the Modern Age,** Vol. XIV No. 1 (2/1983) pp. 31 - 40.

١٣٠ ــ مرزوق ، عبدالصبور/عالمية الإسلام كما نجدها في القرآن . **الإيمان** . س ١٢ : ع ١١٩/١٢٠ (١٠ ــ ١٤٠٢/١٢ هـ = ٨ ــ ١٩٨٢/١٠ م) ص ص ٤٨ ــ ٥٨ .

القرآن والعدالة

١٣١ ــ أحمد ، محمود كامل/**مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم** . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٢ م ــ ٣٨٠ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والعقيدة

١٣٢ ــ الندوى ، أبو الحسن علي الحسني/**العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية** . لكنهؤ (الهند) : المجمع الإسلامي العلمي (ندوة العلماء) ، ١٩٨٢ م .

القرآن والعلاقات الاجتماعية

١٣٣ ــ العلاقة الاجتماعية من منظور قرآني . **المنطلق** . ع ١٤ (١٤٠١/٦ هـ) ص ص ٤١ ــ ٤٦ .

القرآن والعلاقات الانسانية

١٣٤ ــ فودة ، حمزة إبراهيم/**العلاقات الانسانية في القرآن الكريم** . مكة المكرمة : نادي مكة المكرمة الثقافي ، ١٤٠٣ هـ .

القرآن والعلاقات الدولية

١٣٥ ــ الحسن ، محمد علي/**العلاقات الدولية في القرآن والسنة** . عمان : مكتبة النهضة الإسلامية ، ١٩٨١ .

١٣٦ ــ عبدالحميد ، سعد زغلول/العلاقات الدولية في القرآن والسنة . مراجعة كتاب العلاقات الدولية في القرآن والسنة تأليف محمد علي الحسن . **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (الكويت) س ١ : ع ٣ (صيف ١٩٨١ م) ص ص ٢٠٥ ــ ٢٢٠ .

القرآن وعلم النفس

١٣٧ ــ تركي ، مصطفى/القرآن وعلم النفس . **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (الكويت) . س ٢ : ع ٧ (صيف ١٩٨٢ م) ص ص ٢١٦ ــ ٢٢٥ .

١٣٨ ــ سرسيق ، إبراهيم محمد/**النفس الانسانية في القرآن الكريم** . جدة : تهامة ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م ــ ١١٠ ص .

١٣٩ ــ القاسمي ، راشد/القرآن وعلم النفس للدكتور محمد مصطفى زيدان . **الهداية** (البحرين) س ٥ : ع ٤٨ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٥٢ ــ ٥٤ .

١٤٠ ــ نجاتي ، محمد عثمان/**القرآن وعلم النفس** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ م .

١٤١ ــ نجاتي ، محمد عثمان .

Najati, Mohd. Usman. Holy Qur'an & Psychological Treatment. **In The Second International Islamic Medicine Conference, Kuwait,** 1982.

القرآن والعلوم

١٤٢ ــ ابن سعدي ، عبدالرحمن الناصر/**الدلائل القرآنية في أن العلوم والأعمال النافعة العصرية داخلة في الدين الإسلامي** ، ط ٢ ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٥٥ ص ، ١٩ سم .

١٤٣ ــ بوكاي ، موريس /**القرآن والعلوم الحديثة** . أبوظبي : نادي أبوظبي السياحي ، ١٤٠٣ هـ .ــ محاضرة .

١٤٤ ــ بوكاي ، موريس

Sarwar, Ghulam. « Maruice Bucaille, the Bible, the Qur'an and Science, English translation » **Hamdard Islamicus.** Vol. V No. 4 (Winter 1982) pp. 111 - 113.

١٤٥ ــ خليل ، عماد الدين/حول القرآن والمنهج العلمي (٢) . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ٩ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ١٠٥ ــ ١١ .

١٤٦ ــ نقرة ، التهامي/العلم في القرآن بين الغيب والشهادة . **شؤون عربية** . ع ٣ (١٩٨١/٥ م) ص ص ١٠٧ ــ ١١٨ .

القرآن وعلوم الحياة

١٤٧ ــ محمد ، عبدالحافظ حلمي/العلوم البيولوجية في خدمة تفسير القرآن ، منهاج وتطبيق . **عالم الفكر** . مج ١٢ : ع ٤ (١ ــ ١٩٨٢/٢ م) ص ص ٦١ ــ ١٥٢ .

القرآن والفطرة

١٤٨ ــ الميس ، خليل/فطرة الإسلام بين المفسرين والمحدثين . **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٥ (١٩٨١/٥) ص ص ٥٤ ــ ٦٣ .

القرآن والفقر

١٤٩ ــ بيان ، سيد جان/**مشكلة الفقر وعلاجها في القرآن الكريم** . القاهرة : كلية أصول الدين جامعة الأزهر ، ١٩٨٣ م . دكتوراه .

القرآن والفلسفة

١٥٠ ــ موسى ، محمد يوسف/**القرآن**

والفلسفة . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٣ م .

القرآن والفلك

١٥١ ــ شحاتة ، حسن/مظاهر فلكية من القرآن الكريم . **الدارة** (الرياض) س ٧ : ع ٢ (١٤٠٢/١ هـ ــ ١٩٨١/١١ م) ص ص ٨٢ ــ ١٠٢ .

القرآن والقتال

١٥٢ ــ شلتوت ، محمود/**القرآن والقتال** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٣٦ ــ ص ، ١٦ سم .

القرآن والقضاء

١٥٣ ــ القحطاني ، ذيب/**القضاء والقضاة في كتاب الله وسنة رسوله** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .

القرآن والقومية

١٥٤ ــ الأنصاري ، محمد جابر/القومية في القرآن حقيقة مؤكدة . **العربي** . ع ٢٩٠ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٣٢ ــ ٣٥ .

القرآن والقيامة

١٥٥ ــ سلامة ، عبدالباقي أحمد محمد/**بين يدي الساعة ، من القرآن الكريم والسنة المطهرة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .

١٥٦ ــ فشوان ، محمد سعد حسن/حول مدلول الساعة في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢٢ (١٤٠٣/٦ هـ = ٣ ــ ١٩٨٣/٤ م) ص ص ١٢ ــ ٢١ .

١٥٧ ــ قطب ، سيد/**مشاهد القيامة في القرآن** . ط٧ . القاهرة : دار الشروق ، دار المعارف ، ١٩٨١ .ــ ٢٣١ ص .

القرآن والكمبيوتر

١٥٨ ــ موسى ، علي حلمي/استخدام الآلات الحاسبة الالكترونية في دراسة ألفاظ القرآن الكريم . **عالم الفكر** . مج ١٢ : ع ٤ (١ ــ ١٩٨٢/٣ م) ص ص ١٥٣ ــ ١٩٤ .

القرآن والكون

١٥٩ ــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/**هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم** . جدة : تهامة ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٢٥٦ ص (الكتاب الجامعي ــ ٢٠).

١٦٠ ــ الشعراوي ، محمد متولي/القرآن

وقوانين الكون . **لواء الإسلام** . س ٥٨ : ع ٢٥١ (١ ، ٢/١٤٠٣/٢ هـ = ١١ ، ١٩٨٢/١٢) ص ص ٧ — ١٥ .

١٦١ — عبدالرزاق ، حلمي/**آيات الليل والنهار في ضوء القرآن الكريم والسنة والعلم الحديث** . القاهرة ، ١٩٨١ م .— دكتوراه .

١٦٢ — غنيم ، كارم السيد/التحقيق العلمي للآيات الكونية في القرآن ، أهميته ومنهاجه .. **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ٩ (١٤٠٣/١١ هـ = ١٩٨٣/٩ م) ص ص ٦٤ — ٦٩ .

١٦٣ — الهواري ، عبدالستار/الآيات الكونية مفتاح سائر الكنوز العلمية . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص ١٥٠٨ — ١٥١٥ .

القرآن واللغة العربية

١٦٤ — نحلة ، أحمد/**لغة القرآن الكريم في جزء عم** . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .— ٥٣٨ ص .

١٦٥ — سعيد ، جميل/القرآن الكريم واللغة العربية . **في الندوة العالمية للأدب الإسلامي** . لكهنؤ (الهند) : ندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م .

١٦٦ — الشرقاوي ، عفت/**بلاغة العطف في القرآن الكريم** ، دراسة أسلوبية . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .— ٢٤٧ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والمجتمع

١٦٧ — باجودة ، حسن محمد/المجتمع المسلم كما أراده القرآن الكريم (١ — ٣) **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج (٩ — ١١) (٣ — ١٤٠٣/٥ هـ = ١ — ١٩٨٣/٣ م)

١٦٨ — خلف الله ، محمد أحمد/القرآن وهموم المجتمع العربي (١ — ٢) **العربي** . ع ٢٩١ ، ٢٩٤ (٤ ، ١٤٠٣/٧ هـ = ٢ ، ١٩٨٣/٧ م) .

١٦٩ — زعموت ، كامل/عن القرآن وهموم المجتمع العربي لمحمد أحمد خلف الله . **العربي** . ع ٢٤٩ (١٤٠٣/٧ هـ = ١٩٨٣/٥ م) ص ص ٧٠ — ٧١ .

١٧٠ — شلتوت ، محمود/**منهج القرآن في بناء المجتمع** . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ م .— ١٩٤ ص .

القرآن والمسرح

١٧١ — حسن ، أبو علي/القرآن والمسرح والالتزام بالحقيقة تأليف محمد كاظم

الظواهري . **الأمة** . س ٣ : ع ٢٦ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٢٤ ـ ٢٨ . .

القرآن والمسيح

١٧٢ ـ دراني ، م . ح .

Durrani, M.H. **The Qur'anic Facts about Jesus.** Karachi : International Islamic Publishers, 1983, pp. 44.

القرآن والمعجزات

١٧٣ ـ الحميضي ، عبدالرحمن إبراهيم/**خوارق العادات في القرآن الكريم** .ـ جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـ ٢٧٣ ص .

القرآن والمعرفة

١٧٤ ـ ريان ، أمين محمد علي/قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن لعلي عبدالعظيم . **المسلم المعاصر** . س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٦٩ ـ ١٧٦ .

القرآن والمقرئون

١٧٥ ـ عثمان ، حسين/الشيخ محمد رفعت أعظم صوت رتل القرآن الكريم في العصر الحديث . **الدوحة** . س ٦ : ع ٦٧ (١٩٨١/٧ م) ص ص ٨٦ ـ ٨٩ .

القرآن والمنافقون

١٧٦ ـ عبدالحكيم ، محمد البيومي/**النفاق والمنافقون من خلال القرآن الكريم** . القاهرة : كلية أصول الدين جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

القرآن والوحي

١٧٧ ـ موسى ، كامل عبود/الوحي وعلاقته بالقرآن الكريم . **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٢ (١٩٨١/٢ م) ص ص ٦١ ـ ٦٥ .

القرآن واليهود

١٧٨ ـ مغنية ، محمد جواد/**اسرائيليات القرآن : تفسير اسرائيليات القرآن يظهر حقيقة اليهود وعقيدتهم الصهيونية** . بيروت : دار الجواد ، ١٩٨١ م .ـ ٢٤٨ ص ، ٢٤ سم .

القرآن واليهودية والمسيحية

١٧٩ ـ عمارة ، محمد/دين الله واحد ، الذين يلبسون مسوح العلماء . مراجعة كتاب صلة القرآن باليهودية والمسيحية . تأليف فلهلم رودلف . **الدوحة** . س ٦ : ع ٦١ (١٩٨١/١ م) ص ١٤٦ .

القَسَم القرآني

١٨٠ ـ العمري ، أحمد جمال/أسلوب القسم في القرآن العظيم . **قافلة الزيت** . مج

٣١ : ع ٥ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ — ١٩٨٣/٣ م) ص ص ١ — ٣ .

القصص القرآني

١٨١ — خليل ، عماد الدين/ما وراء القصص القرآني .. الوجود الاسرائيلي . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٣٠ — ٣٥ .

١٨٢ — رضوان ، فتحي/**القصة القرآنية** . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ م .

١٨٣ — سعيد ، عبدالفتاح/قوم غضب الله عليهم ، عبرة مدائن صالح بين الواقع والقرآن الكريم . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٣ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٣٨ — ٦١ .

١٨٤ — صفوت ، محمد/**القصص في القرآن الكريم** . القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٨٢ م .

١٨٥ — طوقان ، فواز أحمد/قصة أهل الكهف وكهفهم ومعجزة ظهورهم . **الفيصل** . س ٥ : ع ٥٤ (١٩٨١/١٠ م) ص ص ٦٣ — ٦٦ .

١٨٦ — القيسي ، عودة الله منيع/صحة الحدث التاريخي في القصص القرآني تدحض افتراءات كاتب . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٨ (١٤٠٣/٨ هـ = ٥ — ١٩٨٣/٦ م) ص ص ٩٩ — ١٠٦ .

١٨٧ — مقلد ، طه عبدالفتاح/**القصص القرآني بين المفسرين والقصاص قديماً وحديثاً** . القاهرة : مكتبة التجارة والتعاون ، ١٩٨٠ م — ١٧٦ ص .

المثل القرآني

١٨٨ — ابن قيم الجوزية ، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر/**الأمثال في القرآن الكريم** ، تحقيق محمد نمر الخطيب . بيروت : دار المعرفة ، ١٩٨١ م — ٢٨٨ ص ، ٢٤ سم .

١٨٩ — المريني ، أبوبكر/تأثير أمثال القرآن على أمثال اللغة العربية . **مجلة دار الحديث الحسنية** (الرباط) ع ٢ (١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م) ص ص ٤٥ — ٧٦ .

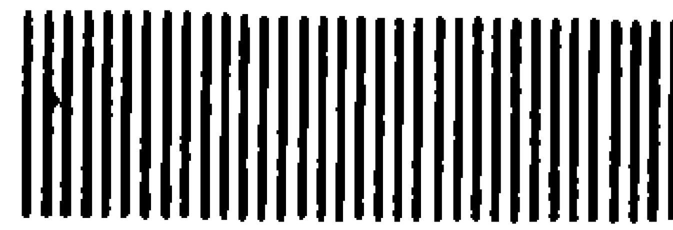
١٩٠ — المريني ، أبو بكر/خصائص المثل القرآني . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٣ (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٢ م) ص ص ١٥٩ — ١٨٦ .

المدح والذم في القرآن

١٩١ — الجهاوي ، عوض/المدح والذم في القرآن الكريم . **مجلة كلية اللغة العربية** (الرياض) . ع ١١ (١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م) .

فهرس قاموسي

(يضم أسماء المؤلفين والمشاركين وعناوين الكتب والأطروحات في ترتيب هجائي واحد)



قائمة الناشرين

تهامة ، ص ب (٥٤٥٥) جدة .
دار الاعتصام ، ص ب (٤٧٠) القاهرة .
دار البحوث العلمية ، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة ، الكويت .
دار الجواد ، ص ب (٥٨١٣ ـــ ١٥) بيروت .
دار الرفاعي ، ص ب (١٥٩٠) الرياض .
الدار السعودية للنشر والتوزيع ، البغدادية ـــ عمارة الجوهر ـــ الدور الثاني جدة
دار السؤال ، المزة ، جادة عمر الخيام رقم ٥ ـــ دمشق
دار الشروق ، ص ب (٨٠٦٤ ـــ ١١) بيروت .
دار الشروق ، ص ب (٤١٤٦) جدة .
دار الفتح ، ص ب (٤٢٩٥) بيروت
دار الفرقان ، ص ب (٩٢١٥٢٦) عمان
دار الفكر ، ص ب (٩٦٢) دمشق .
دار الفكر العربي ، ص ب (١٣٠) القاهرة .
دار المريخ ، ص ب (١٠٧٢٠) الرياض
دار المصنفين ، ص ب ٩٣ لكهنؤ ، الهند .
دار المعارف ، ١١١٩ كورنيش النيل ، القاهرة .
دار المعرفة ، ص ب (٧٨٧٦) بيروت .

دار النهضة العربية ، ص ب (٧٤٩ ـــ ١١) بيروت .
دار الهلال ، ١٦ شارع محمد عز العرب ، السيدة زينب ، القاهرة .
رابطة العالم الإسلامي ، ص ب (٥٣٧) مكة المكرمة .
شركة مكتبات عكاظ ، ص ب (٨٢٦٧) جدة .
عالم المعرفة ، ص ب (٥٧٦) جدة
المجمع الإسلامي العلمي (ندوة العلماء) ، ص ب لكهنؤ ، الهند
المركز العربي للإعلام ، ص ب (٦٩٥٩) حولّي ، الكويت .
المكتبة الإسلامية ، ص ب (١١٣) الجبيهة ، عمان .
مكتبة التجارة والتعاون ، ٣٠ شارع إسماعيل سري ، المنيرة ، القاهرة .
مكتبة الخانجي ، ص ب (١٣٧٥) القاهرة .
مكتبة الرشد ، ص ب (١٧٥٢٢) الرياض
مكتبة غريب ، ١ شارع كامل صدقي ، الفجالة ، القاهرة .
مكتبة الفلاح ، ص ب (٤٨٤٨) الكويت .
مكتبة القاهرة ، شارع الصنادقية بالأزهر ،

القاهرة .
مكتبة مصر ، ص ب (١٦) الفجالة ، القاهرة .
مكتبة المعارف ، ص ب (٣٢٨١) الرياض .
مكتبة المنار ، ص ب (٨٤٢) الزرقاء ، الأردن
مكتبة النهضة الإسلامية ، ص ب (١٣١٦٣) عمان .
مكتبة النهضة المصرية ، ص ب (٢١٧٢) القاهرة .
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ص ب (٦٢١١ — ١١٣) بيروت .
مؤسسة الرسالة ، ص ب (٧٤٦٠ — ١١) بيروت .
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ب (٥٤٦٠ — ١١) بيروت .

نادي أبها الأدبي ، أبها ، السعودية .
نادي مكة المكرمة الثقافي ، مكة المكرمة .
نهضة مصر ، ١٨ شارع كامل صدقي بالفجالة ، القاهرة .

American Trust Publications 10900 W. Washington st., Indianapolis In 46231 U.S.A.

Centre for the Study of Islam & Christian Muslim Relations, selly Oak Colleges, Birminagham B29 6Le, U.K.

Hamdard Foundation, Nizamabad, Karachi - 18, Pakistan.

International Islamic Publishers, 111 - 2 Coml. Area, Nazimabad, Karachi, Pakistan.

Longman Group Ltd., Burat Hill, Harlow, Essex, U.K.

قائمة الدوريات

آفاق عربية ، ص ب (٤٠٣٢) بغداد .
الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة .
الاقتصاد الإسلامي ، ص ب)١٠٨٠ (ديرة ، دبي .
الأمة ، ص ب (٨٩٣) الدوحة .
الإيمان ، ص ب (٣٥٦) الرباط .
البعث الإسلامي ، ص ب (١١٩) لكهنؤ ، الهند .
البنوك الإسلامية ، اتحاد البنوك الإسلامية ٢٤ شارع العروبة ، مصر الجديدة ، القاهرة
تاريخ العرب والعالم ، ص ب (٥٩٠٥) بيروت
التربية
التضامن الإسلامي ، ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة .
التوحيد ، خيابان طالقاني ، خيابان

ايرانشهر شمالي ــ كوجه هما بلاك ٢ طهران ١٥ * ٢١ ، ص ب (١٠٢٤) تونس .

الدارة ، ص ب (٢٩٤٥) الرياض .

الدوحة ، ص ب (٢٣٢٤) الدوحة .

شؤون عربية ، شارع خير الدين باشا ، تونس

عالم الفكر ، ص ب (١٩٣) الكويت .

العربي ، ص ب (٧٤٨) الكويت

الفكر الإسلامي ، دار الفتوى ، شارع ابن رشد ، بيروت .

الفيصل ، ص ب (٣) بيروت .

قافلة الزيت ، ص ب (١٣٨٩) الظهران

القدس ، ص ب (٦٠٧١ — ١١) بيروت .

لواء الإسلام ، ص ب (١٩٨٢) القاهرة .

مجلة الجامعة الإسلامية ، ص ب (١٧٠) المدينة المنورة

مجلة دار الحديث الحسنية ، الرباط .

المجلة العربية ، ص ب (٥٩٧٣) الرياض .

المجلة العربية للعلوم الانسانية ، ص ب (٢٦٥٨٥) الكويت .

مجلة العلوم الاجتماعية ، ص ب (٥٤٨٦) الكويت

مجلة كلية اللغة العربية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

المسلم المعاصر ، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة ، الكويت .

منار الإسلام ، ص ب (٢٩٢٢) أبوظبي .

المنطلق ، ص ب (٢٥١٠٥) الغبيري ، لبنان .

المورد ، دائرة المكتبة الوطنية ، باب المعظم ، بغداد .

الهداية ، ص ب (٤٥٠) المنامة ، البحرين .

هدى الإسلام ، ص ب (٦٥٩) عمان .

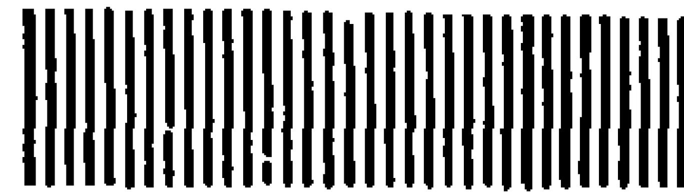
هذه سبيلي ، ص ب (٤٨٤٧) الرياض .

الوعي الإسلامي ، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت .

Hamdard Islamicus, Hamdard Centre, Nazimabad, Karachi - 18, Pakistan.

Islam & The Modern Age, Zakir Husain Institute of Islamic Studies, Jamia Nagar, New Delhi, India.

Islamic Culture, Osmania University, Haydarabad, India.



دليل القاريء

إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني

وزارة التربية ــ الكويت

سرحان ، عبدالحميد خالد/العقائد الإسلامية وإنجيل برنابا .ــ الكويت : مكتبة الصحابة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٠١ ص ، ٢٠٫٥ سم .

يستعرض المؤلف نقاط الاتفاق بين العقيدة الإسلامية والديانة المسيحية ، تلك النقاط التي وردت في إنجيل برنابا . ويستدل المؤلف بذلك على التحريف الذي تعرضت له كل من الديانة اليهودية والمسيحية على يد أتباعهما طمساً للحقائق وحقداً ليحذفوا ما يبشر صراحة برسول الله محمد ﷺ . هذه الحقائق التي وردت في انجيل برنابا ولم يرد ذكرها في الاناجيل الأخرى . وأهم هذه النقاط هي :

أولاً : أن المسيح عيسى ــ عليه السلام ــ عبدالله ورسوله ، وليس رباً ، أو أباً ، أو ثالث ثلاثة .

ثانياً : تبشير المسيح عليه السلام برسول الله ، وخاتم الأنبياء والمرسلين ــ محمد ﷺ .

ثالثاً : أن الذبيح الذي أمر الله تعالى إبراهيم ــ عليه السلام ــ بذبحه هو إسماعيل ــ عليه السلام ــ وليس إسحاق عليه السلام .

رابعاً : أن المسيح ــ عليه السلام ــ لم يُقتل ولم يصلب ، وإنما كان الذي صلب وقتل « يهوذا الاسخريوطي » الخائن بعد أن ألقى الله تعالى شبه المسيح ــ عليه السلام ــ عليه ، وسينزل المسيح ــ عليه السلام ــ إلى الأرض مرة أخرى ــ قبل نهاية العالم

ـــ حاكماً بكتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ .

وقد استشهد المؤلف بنصوص من انجيل برنابا ـــ مثبتاً مكانها ، وحللها واستخرج منها المواقف العقائدية التي تتفق مع الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً مستشهداً من جهة أخرى بآيات من كتاب الله الحكيم ، وكذلك بالأحاديث النبوية الشريفة .

كما أورد المؤلف عشر عقائد من إنجيل برنابا حول رسول الله ﷺ كلها متفقة مع العقيدة الإسلامية وأثبت المؤلف ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة .

***

خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم .ـــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م .ـــ ٥٥٠ ص ، ٢٤ سم .

ضمن سلسلة بعنوان العلم والقرآن أصدر المؤلف كتاباً بعنوان الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن ، وهذا الكتاب هو الحلقة الثانية من تلك السلسلة وينادي المؤلف في هذه المجموعة بتطبيق المنهج القرآني للدراسات الجغرافية بجامعات العالم الإسلامي ومدارسه بل وفي جامعات الدنيا ومدارسها . لأن المنهج يعتبر القرآن دستوره ، والقرآن موجه إلى البشر أجمعين .. وهذا المنهج يتبع الخطوات التالية :

ـــ دراسة كل ما قاله اصحاب الفضيلة المفسرون القدامى والمعاصرون لهذه الآيات الكريمة .

ـــ ترجمة المفاهيم القرآنية وتفسيرها بدقة إلى حقائق جزئية .

ـــ التطبيق الجغرافي لما جاء في هذه الحقائق الجزئية .

ـــ التوصل إلى مدى التوافقية بين ما جاء في العلم وما أشار إليه القرآن والتفسير .

ـــ إيضاح الإعجاز القرآني في معالجة الظواهر الجغرافية .

ـــ إيضاح سبق القرآن لكل ما وصل إليه البشر جميعاً في المجال الجغرافي في جزئيات ومفاهيم محدودة .

ويقع الكتاب في تسعة فصول :

الفصل الأول : الشمس في القرآن والبحث العلمي . وأهم ما يثبته المؤلف في هذا الفصل هو أن كلمة **الله أكبر** تطوف مع الأذان حول الكرة الأرضية بلا انقطاع إلى يوم القيامة بفرض أن الأذان يستغرق أربعة دقائق وأن الشمس تستغرق في انتقالها من خط طول إلى الذي يليه أربعة دقائق . ويتتبع المؤلف الأذان من بلدة إلى أخرى محدداً خط الطول الذي تقع عليه وغالباً ما يكون هناك أكثر من مدينة على خط الطول الواحد يؤذن فيها جميعاً في نفس الوقت وكذلك أكثر من مدينة بين خطي طول متتاليين كما يثبت كذلك أن الكعبة هي مركز الأرض .

الفصل الثاني : ظاهرة الظل وكسوف الشمس في القرآن الكريم . ويستعرض المؤلف هنا الآيات القرآنية مستعيناً بتفسيرها من كتب التفاسير المعتمدة كما يشرح ظاهرتي الكسوف والخسوف .

الفصل الثالث : الكواكب السيارة في القرآن والبحث العلمي : بعد إيراد الآيات التي تذكر الكواكب وما أودع الله من أسرار في عالم السموات ــ يستعرض المؤلف نتاج ما توصل إليه البحث العلمي مستعيناً بالتكنولوجيا الحديثة والامكانات الجبارة التي استطاع بها أن يحدد حجم وسرعة الكواكب وكذلك المسافة التي تفصل بين الأرض وبينها .. ويدلل على ما في ذلك من إعجاز وتوافق مع آيات القرآن الكريم .

الفصل الرابع : القمر بين العلم والقرآن : يستعرض المؤلف الآيات التي وردت في ذكره ويقابلها بالمفاهيم العلمية التي توصل إليها العلماء حديثاً ، خاصة بعد زيارة الانسان للقمر ودراسته عن كثب ، كما يستعرض حركة القمر على مدار الشهر القمري وعلاقته بحساب الأيام والسنين وبتحديد مواقيت بعض العبادات . وكذلك علاقة القمر بالمد والجزر وأثر ذلك على تباطؤ سرعة دوران الأرض والتي أثبتها العلماء .

الفصل الخامس : ظاهرة الشهب والنيازك بين العلم والقرآن ويشرح فيه المفاهيم الجغرافية ثم يستعرض الآيات القرآنية وآراء المفسرين ويورد ما توصل إليه العلم الحديث في هذا الصدد مبيناً حكمة وجود هذه النيازك والشهب ووظيفتها .

ويتبع المؤلف نفس المنهج فيما تبقى من الفصول مستعرضاً آيات القرآن الكريم وتفسير المفسرين وآخر ما توصل إليه العلم الحديث في أواخر القرن العشرين مفسراً ما عجز العقل البشري عن تفسيره على مر العصور .

الفصل السادس : كروية الأرض بين العلم والقرآن الكريم .

الفصل السابع : دوران الأرض بين العلم والقرآن الكريم .

الفصل الثامن : القرآن الكريم يدعو إلى دراسة التاريخ الجيولوجي للأرض .

الفصل التاسع : قشرة الأرض بين العلم والايمان .

وفي نهاية الكتاب ثبت بالمراجع وكتب التفاسير التي استعان بها المؤلف . كما أورد فهرساً بالموضوعات .

***

خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن .ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م .ــ ٢٢٠ ص ، ٢٤ سم

هذا الكتاب هو باكورة سلسلة العلم والقرآن ، وقد ركز المؤلف جهوده لإبراز

إبداع الخالق سبحانه وتعالى في الكون من خلال النصوص القرآنية وآخر ما توصل إليه العلم الحديث . مستعيناً بتكنولوجيا أواخر القرن العشرين .

والمؤلف في هذا الكتاب يرسم للدارس أو الباحث في علم الجغرافيا منهجاً جديداً يسميه « المنهج الإيماني للدراسات الجغرافية » .

ويرتكز هذا المنهج على الدعائم التالية :ـــ

ـــ البحث عن مظاهر القدرة الإلهٰية في جميع المظاهر الجغرافية التي نلاحظها مثل زحزحة القارات ، وغرس جذور الجبال في طبقة السيما « Sima » اللينة حتى لا تميد الأرض ، وفي حركة الليل والنهار ، وفي رفع السموات بغير أعمدة يراها البشر ، وفي الفصل بين الماء العذب الفرات والملح الأجاج ، وفي تسيير الفلك ، وفي توزيع المعادن والذرات ، وفي دفع السحب وإثارة الرياح وإنزال الأمطار .. في حركة الشمس وتسخيرها مصدراً للضوء والحرارة والطاقة .. في تمدد الكون واستمرار خلق المجرات والنجوم .. في حمايتنا تحت القبة الزرقاء من الشهب والأشعة الكونية ، في تشريف الماء بقوله تعالى ﴿ **وكان عرشه على الماء** ﴾ وفي قوله تعالى ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ .

وأخيراً في كشف الطريق إلى حقيقة الوجود للرد على الملحدين والماديين وعبدة الطبيعة ، وإزالة غشاوة العناد عن عيون المنكرين للبعث والحساب .

كما يثبت هذا المنهج أن القرآن الكريم يمثل الكل المطلق وأن العلم يمثل الجزئية المحدودة ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ (الاسراء : ٨٥)

ـــ إثبات سبق القرآن الكريم لذكر كل ما وصلت إليه العلوم الحديثة وما جاء على لسان محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرناً من الزمان في بيئة هي القسوة وهي العزلة بعينها .

ـــ إثبات التوافقية بين منهجية البحث العلمي الجغرافي وبين أسلوب القرآن الكريم ومنهجه في معالجة الظواهر الجغرافية من منطلق أن الظواهر الجغرافية صورة للكون .. والكون من عمل الله .. والقرآن كلام الله ... ولا تعارض بين عمل الله وبين كلام الله سبحانه .

ـــ إثبات أن الله سبحانه وتعالى يجري إرادته في الكون وفق **القانون الإلهٰي العام الأعظم للكون** والذي اكتشفت علومنا الحديثة حتى القرن العشرين جزئيات بسيطة منه فقط . أما **القانون الإلهٰي العام الأعظم للكون نفسه** .. فهو سر الأسرار وسيظل في علم الله وحده .

وكذلك يهدف هذا المنهج الإيماني إلى إيضاح أن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يحثان على طلب العلم والانتفاع به .

ويقع الكتاب في ستة فصول

الفصل الأول : الأمطار في العلم والقرآن .

الفصل الثاني : ظاهرة التوتر السطحي بين العلم والقرآن .

الفصل الثالث : القبة الزرقاء بين العلم والقرآن .

الفصل الرابع : المادة الكونية الأولى بين العلم والقرآن .

الفصل الخامس : تمدد الكون بين العلم والقرآن .

الفصل السادس : القانون الإلهي العام الأعظم .

وقد زود الكتاب بمجموعة من الصور الملونة الدقيقة للظواهر الجغرافية والكونية الوارد ذكرها في الكتاب .

كما أثبت في نهاية الكتاب قائمة بالمراجع التي استند اليها وكذلك فهرساً للمحتويات .

***

زقزوق ، محمود حمدي/الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ـــ الدوحة : كتاب الأمة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ـــ ١٥٤ ص ، ١٩,٥ سم .

يتحدث المؤلف في هذا الكتاب عبر ثلاثة فصول عن الاستشراق ويحدد المفهوم الذي يدور حوله الحديث معرفاً الاستشراق بأنه الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام .

ففي **الفصل الأول** يتحدث عن نشأة الاستشراق وتطوره ، وفيه يذكر دوافع الغرب إلى تعليم لغة الشرق ودراسة احواله وعاداته وتقاليده وديانته . ويستند المؤلف إلى مقولات المستشرقين أنفسهم في ذلك الصدد . كما يعرِّف بالمدارس المختلفة التي نشأت في أوروبا لهذا الغرض كما يعِّرف بأبرز المستشرقين وأتجاهاتهم في الفترة الأولى لظهور حركة الاستشراق . كما يبرز المؤلف جوانب التحالف بين الاستشراق وكل من الاستعمار والتبشير ، وكذلك ارتباط التبشير بالحركة التجارية وفتح اسواق جديدة لمنتجات المصانع الاوروبية في البلاد الإسلامية ومدى ما تفيد به دراسة اللغة والعادات في ذلك . ويذكر المؤلف أن قلة من المستشرقين الذين اهتموا بالدراسات الشرقية بهدف خدمة العلم .

الفصل الثاني : وجاء بعنوان المستشرقون وموقفهم من الإسلام ، وفيه يستعرض المؤلف مواقف المستشرقين تجاه الإسلام ومدى التزامهم بالروح العلمية الموضوعية ، كما يتعرض لمناهجهم في الدراسة وكذلك أعمالهم ومنجزاتهم . ويذكر المؤلف أن من أهم أعمال المستشرقين :

١ ــ التدريس الجامعي حيث فتحوا أقساماً في جامعات أوروبا للدراسات الشرقية .

٢ ــ جمع المخطوطات وفهرستها .

٣ ــ التحقيق والنشر .

٤ ــ الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية .

٥ ــ التأليف في شتى مجالات الدراسات العربية والإسلامية .

الفصل الثالث : وهو بعنوان موقفنا من الاستشراق . يؤكد فيه المؤلف أن الاستشراق انما هو حركة فكرية هائلة تستهدفنا وتستهدف عقيدتنا ولغتنا وتراثنا وتاريخنا وأنه لزاماً علينا أن نهتم بها وندرسها وأن نكون على مستوى مماثل من الوعي واليقظة للرد على أي افتراء أو هجوم أو انحراف يمس عقيدتنا وتراثنا . ويفترض في ذلك الصدد بعض الأفكار التي تساعد على الوصول إلى ذلك الهدف وهي :

١ ــ إنشاء موسوعة للرد على المستشرقين .

٢ ــ إنشاء مؤسسة إسلامية علمية عالمية .

٣ ــ إنشاء دائرة معارف إسلامية جيدة .

٤ ــ إنشاء جهاز عالمي للدعوة الإسلامية .

٥ ــ عمل ترجمة إسلامية لمعاني القرآن الكريم .

٦ ــ تنقية التراث الإسلامي .

٧ ــ الحضور الإسلامي في الغرب .

٨ ــ الحوار مع المستشرقين المعتدلين .

٩ ــ إنشاء دار نشر إسلامية عالمية .

***

الخالدي ، صلاح عبدالفتاح/نظرية التصوير الفني عند سيد قطب .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٤٠٠ ص ، ٢٤ سم .

لقد تخصص المؤلف في دراسة وتحليل مؤلفات سيد قطب ، وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من رسالة ماجستير .وفيه يبين نظرية سيد قطب في التصوير الفني في القرآن والذي يعتبر بلاشك رائداً لهذه النظرية الجمالية .

ويقع الكتاب في ثلاثة أبواب :

الباب الأول : من أربعة فصول .

الفصل الأول : يتحدث فيه عن المراحل التي مر بها ركب التذوق الأدبي لهذا الجمال الفني الذي يحسه قارىء القرآن .

الفصل الثاني : التصوير في الشعر العربي ، ويساير فيه المؤلف تطور التصوير في الشعر العربي ابتداءاً من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي مروراً بصدر الإسلام والعصر الأموي .

الفصل الثالث : ينتقل فيه إلى موهبة التصوير عند سيد قطب في نثره وشعره والتي أدت به إلى نظرية التصوير الفني في القرآن .

الفصل الرابع : مصطلحات فنية يعرف فيها

المؤلف ببعض المصطلحات الفنية ويشرح مفاهيمها .

الباب الثاني : وفيه فصلين .

الفصل الأول : يتحدث فيه عن سيد قطب كرائد لنظرية التصوير .

الفصل الثاني : خصائص التصوير الفني في القرآن ويستعرض فيه ألوان التخيل والتجسيم ثم التناسق الفني ويخلص إلى استعراض آفاق التناسق الفني في القرآن .

الفصل الثالث : آفاق التصوير الفني في القرآن : وفيه يستعرض الصور الواردة في القرآن للمعاني والحالات والحوادث التي أبدع سيد قطب في تصويرها .

الباب الثالث : من خمسة فصول .

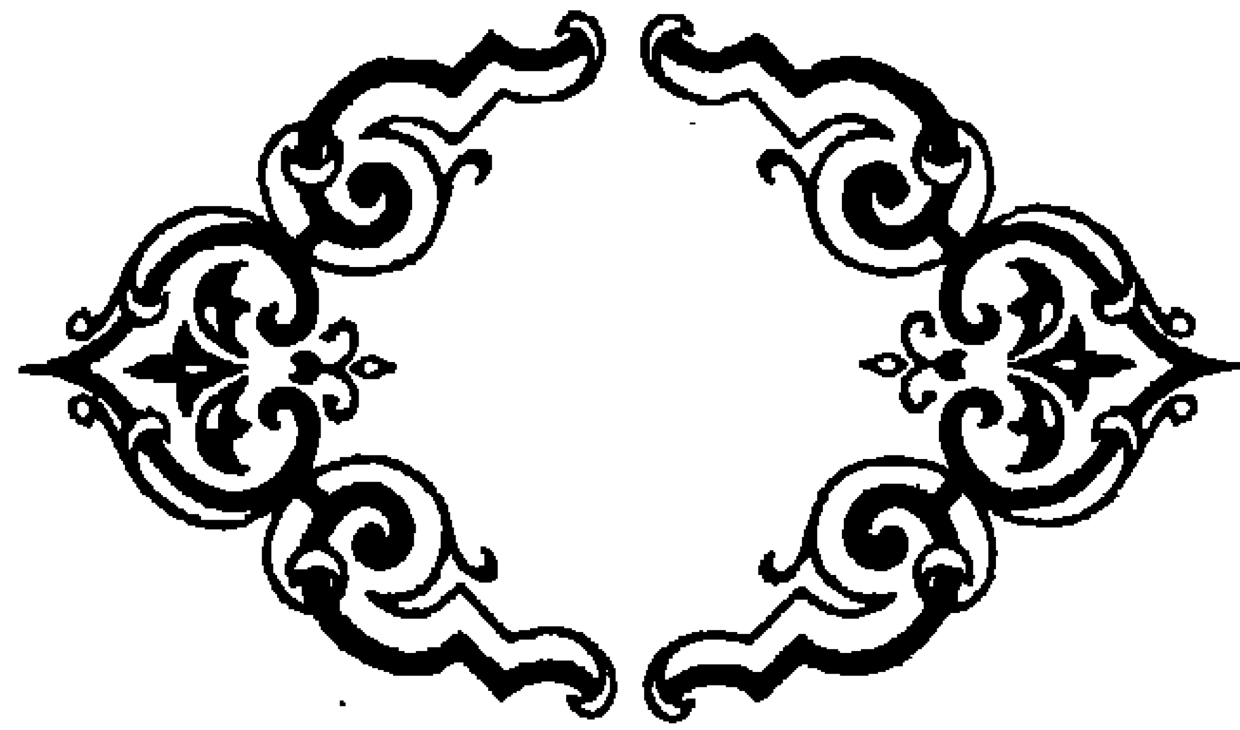
الفصل الأول : مقارنة بين الظلال والتصوير .

الفصل الثاني : فضل التعبير بالتصوير .

الفصل الثالث : بين الإعجاز والتصوير .

الفصل الرابع : أثر نظرية التصوير الفني في الدراسات القرآنية المعاصرة .

الفصل الخامس : تقويم نظرية التصوير الفني ، وهنا يورد المؤلف الملاحظات التي قيلت في كتاب التصوير الفني ورد سيد قطب عليها .



١٠ سنوات

من عمر « المسلم المعاصر »

بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور العدد الافتتاحي من المجلة ، سوف يصدر العدد القادم (رقم ٤٠) بمشيئة الله ، كعدد ممتاز ، يتضمن مستخلصات لكافة الأبحاث التي نشرت في السنوات العشر الأولى من عمر المجلة ، وعددها ٢٣٣ بحثاً ، بالاضافة إلى فهرس المجلد العاشر والكشاف التحليلي لمواد المجلة في عشر سنوات .

مطابع انترناشيونال برس ت : ٨١٤٢٥٩

al-Muslim al-Mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol - 10
No. 39

Rajab 1404
Sha'ban
Ramadan

May 1984
June
July